MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

QUELQUES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

TOME 60me — 1933

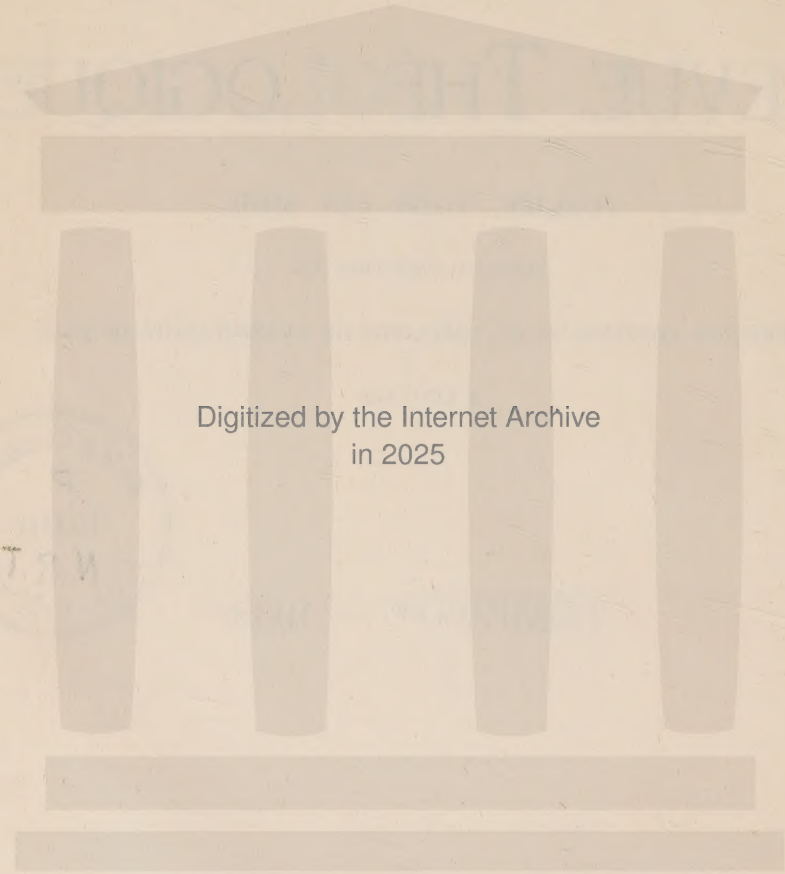
ADMINISTRATION :
ÉTABL. CASTERMAN, S. A.
28, RUE DES SŒURS-NOIRES, 28
TOURNAI

RÉDACTION :
NOUV. REV. THÉOLOGIQUE
11, RUE DES RÉCOLLETS, 11
LOUVAIN

France. Administr.: Maison CASTERMAN, RUE BONAPARTE, 66, PARIS (VIe)

10016

v.60
1933



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/nouvelle-revue-theologique_1933-01_60_1

N° 1 1933 Janvier

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La vie historique de Jésus et sa vie mystique

La vie que Jésus a vécue en Judée et la vie que, maintenant, il prolonge dans l'Église ne sont pas deux vies séparées : elles se prolongent l'une dans l'autre.

L'Église, selon saint Paul, est la plénitude du Christ (*Eph.*, 1, 23). De même la vie mystique que le Christ vit dans l'Église est la plénitude de celle qu'il vécut en ce temps-là. Cela ne veut pas dire qu'elle y ajoute quelque chose qui y manquerait; cela veut dire qu'elle manifeste l'abondance qui en déborde.

Dans une continuité si parfaite, la moindre brisure fait une blessure qui laisse échapper la vie. Une phrase interrompue avant la fin ne perd-elle pas son sens? Ainsi, une vie de Jésus qu'on arrêterait au « *consummatum est* » ou à l'Ascension perdrait sa totale beauté. Non seulement des compléments manqueraient, qui auraient dû achever l'image, mais encore la portée de cela même qu'on garderait serait altérée et gâtée, comme est endolori tout un organisme par l'amputation d'un seul membre. Le Christ historique est le même que le Christ mystique; sa vie historique, en conséquence, est déjà sa vie mystique : ne pas parler de celle-ci, c'est mal parler de celle-là.

(1) Sur plusieurs points, le présent article se rapproche des idées que nous développons dans un livre qui vient de paraître : *le Corps mystique du Christ, Études de théologie historique*, 2 vol., Louvain, Museum Lessianum, 1933. Aussi est-ce là (t. 1, pp. 20-45) qu'on pourra trouver des suppléments d'explication pour les points qui paraîtraient ici trop rapidement traités.

Il faut en prendre son parti : tant pis pour nos intelligences qui ne voient tout à fait clair que dans des espaces bornés. La vie du Sauveur, même dans ce qui y semble le plus momentané, déborde le temps et l'espace, déborde tous les cadres où l'on voudrait l'enfermer, déborde notre esprit lui-même, toujours désireux de bien délimiter ses conquêtes.

Quand il s'agit des faits ordinaires, l'historien peut les dominer; il peut les ranger dans ses fiches, les caser dans ses récits, les citer dans ses appréciations, et, si docile qu'il veuille être à se laisser modeler par eux, il les modèle toujours à son image à lui, et les inclut dans le tableau du passé que lui-même dessine.

Le Maître, lui, ne se laisse pas dominer de la sorte; ce Vivant, dont nous vivons toujours, ne peut pas, de cette façon, être enseveli avec les morts. *Christus heri et hodie ipse et in saecula.* Le Christ, qui était hier, est encore, et bien le même, aujourd'hui, et il le sera à jamais. Même ce qui, en lui, semble passé est ce qui fait la vigueur la plus jeune du présent, et ce qui fait le levain le plus actif de l'avenir.

Sa vie historique, en conséquence, ne se clôt pas sur elle-même; ou plutôt, elle ne s'achève en elle-même qu'en donnant leur surnaturel achèvement à toutes les vies. Son histoire, faut-il continuer, n'a son plein sens en elle-même qu'en donnant leur sens aux histoires de tous les hommes; elle n'est donc pas exclusivement une histoire à côté des autres, même plus belle que les autres, elle est l'histoire en plénitude, l'histoire absolue.

Un Évangile parmi les quatre met cela en lumière d'une façon particulièrement frappante : l'Évangile de saint Jean; et, à cause de cela, il est, plus que les autres, un mystère et un scandale pour les modernistes. Le récit y est, en même temps qu'historique, mystique; Jésus s'y montre, en même temps que très concret et que très vivant en lui-même, très pénétrant dans les âmes et très vivant en nous, si bien que les épisodes les plus déterminés de sa vie sont en même temps, sans transition, sans heurt, et sans que l'un nuise à l'autre, des leçons sur notre vie la plus intérieure (1).

(1) Cf. *op. cit.*, t. I, pp. 155, 163, 173, 176-189.

Mais l'Évangile de saint Jean n'est pas seul à montrer cette merveille. Les Synoptiques aussi, dès qu'on les regarde avec l'attention qu'il faut et le respect qu'ils méritent, rendent à leur façon le même témoignage. En ces pages, c'est même surtout celui que l'on considère comme le plus « extérieur » d'entre eux, le plus « somatique » aurait dit Clément d'Alexandrie, le plus soucieux de traits visibles et concrets, que nous voudrions étudier et méditer. Saint Marc, comme nous le verrons, encore qu'il ne parle guère ex professo du Christ mystique — il en parle cependant *(Mc.*, IX, 37, 41) — parle partout d'un Christ qui est mystique, d'un Christ, qui, en toute sa façon d'agir et de vivre, se montre comme celui qui, tout en étant concret et vivant, ou plutôt, par ce qu'il a de concret et de vivant, est aussi la vie intérieure des âmes.

La première chose qu'il faut examiner à ce point de vue, c'est l'orientation générale du récit. Tout dans saint Marc, comme chez les autres Synoptiques et chez saint Jean d'ailleurs, converge vers la mort du Christ. Non seulement cette mort est racontée avec bien plus de détails que n'importe quelle partie de la vie publique ou cachée (1/9 du livre environ dans les Sypnotiques, 1/3 environ dans saint Jean, en incluant le Discours après la Cène); mais encore, dès les débuts, la narration est dirigée vers le drame du Calvaire.

Chez saint Marc surtout, les perspectives sont extrêmement nettes. Dès le premier récit un peu circonstancié, on voit la bataille qui se prépare; deux camps se dessinent : celui de Jésus et de ses disciples (I, 16, ss., 29) et celui des ennemis (I, 22). De ces derniers, on ne dit presque rien encore, sinon qu'ils font moindre figure (II, 22, 27). Mais c'est justement ce qui va déclancher tout : l'amour-propre blessé devient si vite jalousie et hostilité! De fait, dès les épisodes suivants, on voit s'engager les premières escarmouches de ce qui sera le grand combat. D'abord, les pharisiens critiquent à part eux, sans rien dire encore, la conduite du maître qui remet les péchés (II, 6; cf. I, 44, 45); puis, ils s'en prennent ouvertement aux apôtres de Jésus (II, 16); enfin, à Jésus lui-même (II, 18, 24), à propos de jeûnes et de

travail le jour du sabbat. Déjà à ce moment, Jésus, dans sa défensive, laisse voir quel sera son dernier et son grand coup : il parle de sa mission (II, 10, 17, 19, 27), il parle de sa puissance (II, 11), mais surtout, il parle du plan rédempteur qui fera, de sa mort, la source de la vie (II, 17, 19-22; cf. allusion (?) dans II, 25-28).

Sa mort, oui : c'est d'elle qu'il va être question tout de suite. Immédiatement après les récits que nous venons de voir vient la guérison de l'homme à la main desséchée. Les mêmes partis sont en présence : Jésus, et les pharisiens qui l'épient (III, 2). Comme un appât auquel ils espèrent prendre sa bonté, il y a là, justement, un malheureux estropié : osera-t-il, en plein jour de sabbat, le guérir ? A cet acte de miséricorde, Jésus va tout droit (III, 3, 5); il fait le miracle, sauvant cette vie (III, 4) et risquant la sienne. Eux, poursuit le récit, « eux sortirent tout de suite tenir conseil contre lui avec les gens d'Hérode, sur les moyens de le perdre » (III, 6). Maintenant, on sait où l'on va : tout ce qui précède a servi à fixer cette orientation du récit : Jésus est là pour mourir; l'histoire de sa vie consiste donc à montrer comment il va vers la mort. Tel est « le commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu » (*Mc.*, I, 1).

Dans les autres Synoptiques, qui d'ailleurs reproduisent l'Évangile de Marc, on pourrait relever l'indication mais moins apparente, d'une orientation semblable. Qu'on songe, par exemple, à la prophétie de Siméon, lors de la première venue de Jésus au Temple (*Lc.*, II, 34, 35, cf. 48), au massacre des innocents qui suit de tout près la Nativité (*Mt.*, II, 3, 16), à la tentative de meurtre qui a lieu lors de la première prédication à Nazareth (*Lc.*, IV, 28-30). Ce dernier passage est spécialement suggestif, et il doit être rapproché des versets de saint Marc que nous avons considérés pour finir. Il constitue, en effet, dans l'Évangile de saint Luc, une préface du ministère public et il est, à n'en pas douter, une annonce de la passion. Jésus vient de montrer, dans un texte d'Isaïe, le résumé de sa mission : prêcher, guérir, réconforter (IV, 17-21). Les juifs, « les siens » (IV, 24) y répondent en esquissant le geste qu'ils

accompliront plus tard, à Jérusalem. Ils le rejettent hors de la ville, et le traînent sur une montagne — tout y est — pour le tuer.

Et sui eum non receperunt. C'est exactement ce que dit saint Jean en sa préface à lui, en son Prologue : Jésus vient pour être supprimé. Dieu, par tous ses hérauts, par tous ses évangélistes, dès les premières pages de l'histoire de Jésus, dirige nos regards vers la croix.

Nous ne nous en étonnons pas, parce que, depuis notre enfance, nous y sommes habitués. Mais la chose n'en est pas moins singulière. On va raconter une vie, et d'emblée, on en met le centre dans ce qui la fait cesser; on veut montrer quelqu'un, et l'on met en pleine lumière ce qui le cache; on commence un récit, et l'on avertit le lecteur qu'il sera vraiment intéressant quand il sera terminé. C'est cette narration qui doit accréditer la prédication des apôtres, et elle insiste, dès les premières lignes, sur l'échec de celui qui les envoie; c'est l'évangile, la bonne nouvelle, qui doit apporter la vie au monde, et il s'ouvre par une déclaration funèbre, en se résumant tout de suite en une mort. Une telle direction, donnée à telle histoire, et si tôt, et si fort, ne peut pas, dès qu'on y réfléchit, ne pas sembler paradoxale.

A moins qu'on fasse appel à la doctrine du corps mystique.

Alors, en effet, tout devient clair. La vie du Christ sur terre a deux stades : l'un visible et historique, l'autre invisible et mystique; le premier est la préparation du second, et le second est l'épanouissement du premier. Dans le second, dans sa mystérieuse existence au fond des âmes, le Christ est bien plus actif, bien plus vivant sur la terre, qu'il ne l'était aux jours de ses courses apostoliques et de ses prédications. Rien de plus naturel en conséquence, rien de plus conforme à la surnaturelle économie du plan divin, que d'orienter toute sa vie vers sa mort, puisque sa mort est le paroxysme de sa vie.

Déjà, sans doute, quand on réfléchit à la valeur rédemptrice de cette mort, dès qu'on médite l'acte suprême de religion, de charité, de justice dont elle a fourni la matière, on voit bientôt que cette place si en vue lui revient.

Mais cela se fait plus clair encore si, cette rédemption et cet

acte suprême, on les envisage en fonction de la doctrine du corps mystique. Et que sont-ils d'autre, en effet, que l'opération de grâce qui a suscité ce corps ? Qu'est-ce que la rédemption, sinon l'acte par lequel le Christ, détruisant le péché en nous, nous a tous unis de façon à ne faire tous qu'un seul corps en lui (*Eph.*, II, 13-18) ? Qu'est-ce que le sacrifice suprême du Christ, son amour et sa donation, sinon cette merveille surnaturelle par laquelle, se donnant tout à nous en se donnant à Dieu, il nous a unis ensemble en nous unissant à Dieu, dans l'unité du corps mystique ?

Ainsi en revenons-nous à cette vérité centrale. Et, à la lumière de cette vérité, la mort du Christ, loin de se montrer comme un éloignement de ce monde, apparaît comme une pénétration plus profonde. Jésus continuera mystiquement à être de cette terre, à y agir, à y souffrir, à intervenir dans l'histoire enfin, mais il le fera autrement : il n'aura plus son histoire séparée, mais il sera, au cœur de l'humanité, le ferment même de l'histoire.

Aussi conçoit on que, lorsque Dieu, par les auteurs inspirés, montre l'histoire telle qu'elle apparaît à la lumière véritable, il mette, au centre le plus éclairé du réçit, l'endroit où il se termine d'une aussi magnifique façon.

Ce que nous venons de dire à propos du centre où tout converge, doit se dire aussi à propos du contenu. Lui aussi ne se montre en toute son intelligibilité que lorsqu'on pense à la doctrine du corps mystique.

Voyons-en donc les toutes grandes lignes, et, ici encore, voyons-les chez celui des évangélistes qui a la réputation d'être le plus extérieur, le plus empirique, le plus positif, chez saint Marc. Ici encore, dès qu'on regarde attentivement, on est dans du mystique, car c'est de Jésus qu'il s'agit, car c'est Dieu même qui raconte. Les tout premiers épisodes, nous les avons déjà parcourus. Jésus, avons-nous vu, vient d'être voué à la mort. Mais lui, maintenant, que va-t-il faire ? Gagner l'ennemi en vitesse, pensera-t-on peut-être, proclamer la bonne nouvelle si haut, qu'il soit trop tard pour l'étouffer; allumer à tant de places le feu qu'il apporte, qu'il soit impossible de l'éteindre ? Non. *Quod in*

aure auditis; son action se fait plus silencieuse; loin de l'étendre, il la resserre; loin de la diffuser, il l'intériorise.

Sans doute, il continue à prêcher aux foules, (*Mc.*, III, 23; IV, 1; V, 27; VI, 2, 34, etc.), mais c'est le plus souvent en paraboles (*Mc.*, III, 23; IV, 11, 33; VII, 14); sans doute aussi, quand il rencontre un auditoire plus apte à le comprendre, il ne refuse pas de l'instruire (voir surtout saint Jean). Mais c'est aux apôtres seuls qu'il explique tout (*Mc.*, IV, 34); car c'est à eux seuls, lui-même le leur affirme (*Mc.*, IV, 11; *Mt.*, XIII, 11; *Lc.*,VIII, 10), qu'il est donné de connaître le mystère du Royaume.

Chez saint Marc (III, 6-19) et saint Luc (VI, 1-6), la coïncidence est si nettement marquée dans le récit qu'elle semble avoir été réelle dans les faits et voulue par Jésus : c'est immédiatement après le conciliabule des Pharisiens et des Hérodiens dont nous avons parlé (*Mc.*, III, 6) qu'est constitué définitivement le collège des apôtres; l'assemblée qui a décidé la mort de Jésus est mise en face de l'Église dans laquelle Jésus revivra à jamais.

La tactique du Maître ne dévie pas. Il les avait choisis dès le début (*Joh.*, I, 35; *Mc.*, I, 16, ss. et parall.); il ne fait que les prendre à lui davantage. Tant il est vrai que, même quand ses ennemis semblent lui imposer des démarches, sa vie se développe selon sa ligne à elle.

Donc, durant de longs mois, Jésus se consacra à ses disciples. Sous les coups de ses miracles (*Mc.*, IV, 41; VI, 51, 52), sous l'action de ses paroles (*Mc.*, IV, 13; VII, 18), par la lente pénétration d'une longue vie d'intimité avec lui, peu à peu, leur incompréhension céda : ils commencèrent à deviner le mystère qu'il portait en son âme

Car il semblerait, à lire l'Évangile, que, ce secret divin, il n'a pas voulu le leur dire avec des mots : c'est lui tout entier qui était la manifestation de lui-même; c'est à force de vivre avec lui qu'ils devaient, au dedans d'eux-mêmes, entrevoir qui il était au dedans de lui. Chose du dedans, la foi devait naître du dedans, non certes comme une végétation spontanée de notre sol humain, mais comme une graine semée par Dieu même.

Vint donc un jour où Jésus vit que les cœurs étaient prêts.

Il faisait route alors, avec les douze, près de Césarée de Philippe. Tout d'un coup, se tournant vers eux, il posa la question : « Qui les gens disent-ils que je suis ? » Les réponses sortirent, multiples comme les hésitations de la foule. Mais ce n'était pas cela que le Maître voulait; il insista : « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? » Et, répondant, Pierre dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (*Mc.*, VIII, 27-30).

Cette confession de Pierre marque un des sommets, le sommet, dirions-nous même, dans la vie publique. Jésus était venu pour établir dans le monde la foi qui opère par la charité. Et voici qu'enfin quelqu'un, publiquement, professait cette foi. Or, nous dit l'Écriture, par la foi, c'est le Christ même qui vient habiter dans le cœur.

Sans doute, d'autres, auparavant, avaient déjà cru; sans doute, les apôtres, depuis longtemps, vivaient en état de grâce; sans doute surtout, depuis des années, une créature sainte entre toutes avait une foi magnifique : « Bienheureuse, toi qui as cru » est-il écrit de la Vierge (*Lc.*, I, 25). Mais tout cela se passait dans le secret des âmes. Voici maintenant que le mystère du dedans s'exprime enfin au dehors. Or, par la foi, redisons-le, le Christ habite en nous. Il n'habitera donc plus seulement dans le secret des âmes; il résidera dans un organisme visible — dans un Magistère — et il pourra, de manière visible, continuer mystiquement son œuvre. De l'Église, comme corps mystique, la première pierre, la pierre du fondement est posée.

C'est pour le Seigneur comme une seconde naissance. A sa première naissance, quelque trente ans plus tôt, il avait pris sa chair visible, tout d'un coup, de la Vierge très pure. Cette fois, il prend, pour son corps mystique, l'élément visible; il le prend par une action qui durera longtemps, aussi longtemps que notre humanité; il le prend, non plus dans la Vierge très pure, mais dans notre humanité pécheresse. Mais, de part et d'autre, Dieu est à l'œuvre : c'est sa puissance qui descend en nous, c'est le Père des cieux qui assiste et qui révèle. A la foi de Marie, lors de l'Annonciation, avait répondu l'incarnation du Verbe; à la foi de Pierre, près de Tibériade

en terre païenne, le Verbe répond en instituant l'Église.

Les gestes de Jésus sont perpétuels. Depuis les origines de la vie publique, il a partie liée avec Pierre et il s'affiche avec lui. On le voit, dès ses premières prédications, venir loger chez Pierre et faire chez lui ses miracles (*Mc.*, I, 29-35), et l'on voit Pierre, très tôt, qui considère Jésus comme sien (I, 36). Cela ne devait pas cesser; pas plus que cela ne cessera jamais. Voici que, au milieu du ministère public, Jésus vient encore chez Pierre, mais autrement, non plus sous son toit, mais dans son âme, non plus pour faire quelques miracles, mais pour conduire tous les hommes.

A Pierre qui s'est donné, Jésus répond en se donnant. A l'acte de foi de Pierre, si total, Jésus répond par un acte de confiance et d'abandon, — de foi — total aussi. Que Pierre, maintenant plus qu'autrefois, regarde Jésus comme sien; que Pierre soit le roc qui soutient toute l'Église; que Pierre tienne les clefs, qu'il lie et qu'il délie, et qu'il sache que, dans le ciel, Dieu ratifie toutes les sentences qu'il porte sur la terre.

En vérité, qu'est-ce que le Christ est de mieux et qu'est-ce qu'il peut faire de plus? Sinon que Pierre ne peut rien que par le Christ, sinon que, dans Pierre, c'est le Christ seul qui peut tout.

Car Pierre, car l'Église dont la construction vient de commencer, c'est encore le Christ, le Christ mystique. Elle l'est même, pour nous du moins, de manière plus parfaite, car elle est le Christ en tant qu'il ne fait avec nous qu'un seul corps. Et, puisque c'est pour nous que le Christ est ici-bas, ne peut-on pas dire que là où il apparaît mieux pour nous, il apparaît mieux tel qu'il est?

Mais continuons. Si la confession de Pierre est une cime dans l'histoire évangélique, elle constitue aussi un faîte qui la partage en deux versants. Puisque le Christ commence à vivre dans les siens, il n'est plus aussi nécessaire qu'il vive à leurs côtés; puisque c'est dans l'Église et dans Pierre qu'il va désormais être tout pour eux, il faut qu'il passe dans cette Église. Il peut donc à présent, quittant la scène extérieure de l'histoire, pénétrer là où s'en trouve la source, dans le dedans de l'humanité.

Aussi, les promesses faites à l'apôtre s'achèvent dans l'annonce d'un départ. C'est le *Noli me tangere* des Synoptiques : pourquoi prétendrait-on le retenir devant soi, alors qu'il veut entrer en nous ? Tous les Évangiles le disent : à partir de ce moment (*Mt.*, XVI, 21), il commença à enseigner (*Ibid.* et *Mc.*, VIII, 31), et il leur disait (*Lc.*, IX, 21) que le Fils de l'homme devait être rejeté, être tourmenté, être tué.

On aurait pu croire que, après la confession de Pierre, voyant les âmes s'entr'ouvrir enfin, il allait se préoccuper surtout d'y laisser tomber la vérité; qu'il allait se retirer à l'écart, et, dans le secret, livrer à ses apôtres le plus possible d'enseignements. Non : c'est lui-même qu'il est pressé de mettre dans les siens : la vérité, n'est-ce pas, en premier lieu, lui ?

Évidemment, durant les quelques mois qui vont s'écouler encore, il a pu leur dire, et il leur a dit certainement beaucoup de choses. Mais, eux, à en juger par leur incompréhension des tout derniers jours (*Mc.*, X, 21, 31; *Joh.*, XVII, 12), n'auront certainement pas tout compris. Aussi bien, pour des leçons si élevées, des paroles extérieures, c'est si peu !

En tout cas, de ces entretiens, Dieu n'a pas voulu qu'il subsistât grand'chose dans l'Écriture. Mais ce que l'Écriture répète sans se lasser, c'est que, de plus en plus, Jésus est là pour mourir. Sans trêve désormais, la terrible prophétie revient (*Mc.*, IX, 9, 12, 19, 31; X, 32-34, 38, 45) : il ne faut pas que nous sachions autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié.

Mais il y a plus. Si le Christ vient en nous, et s'il vient mourir, c'est donc une vie de douleur et de croix qu'il vient implanter en nos âmes. L'annonce de sa mort ne peut pas aller sans l'exhortation à la mortification pour les siens.

De fait, le rapprochement des deux enseignements est noté par les trois synoptiques : dès qu'il eut, pour la première fois, prédit sa passion, il prédit pour ses membres des souffrances et des contradictions (*Mc.*, VIII, 34, après VIII, 31-33, et parallèles). Jamais encore, dans l'Évangile de saint Marc, Jésus n'avait parlé de cette façon (voir II, 20-22), et il en va de même dans l'Évangile de saint Luc (voir *Lc.*, VI, 22). Même dans l'Évangile

de saint Matthieu, comme il serait facile mais long de le montrer, ces paroles ont quelque chose de tout nouveau.

Et, dans les trois Évangiles, la pensée, désormais, est souvent exprimée : elle est, peut-on dire, au moins sous-jacente dans tous les enseignements de cette dernière époque (*Mc.*, IX, 20, 33, 42-50; X, 6, 21, 29, 38, 42).

Bientôt, quand la passion sera devenue toute proche, la prédiction des angoisses et des persécutions se fera plus nette et plus véhémente. On la retrouve dans le discours eschatologique (*Mc.*, XIII, 5, ss. et parallèles). De cette prophétie, il y aurait beaucoup à dire, et nous en avons parlé ailleurs (1); disons seulement ici qu'elle achève de montrer combien le destin du corps mystique est solidaire du destin du Christ : il faut que Jésus meure, et il faut que nous mourions avec lui. Qu'est-ce à dire sinon que, désormais, nous faisons partie de lui ?

Voyons maintenant la mort elle-même du Christ. La doctrine du corps mystique nous a aidé à comprendre qu'elle fût annoncée si tôt et qu'elle tînt une telle place dans les grandes lignes du récit; elle va nous faire voir à présent tout ce qu'elle est en elle-même par rapport à la vie du Christ.

Vint donc la dernière semaine. C'était la semaine où devait s'immoler l'Agneau Pascal. Jésus monta à Jérusalem. Tout s'accomplit.

Or, la veille du jour où il allait mourir, il institua le sacrement et le sacrifice de l'Eucharistie, donnant d'avance sa vie, qui allait être terminée, et venant vivre dans les siens avant que les juifs ne le fissent mourir en lui-même. Cette communion du Cénacle, jointe à l'oblation de la croix, montre le double aspect de sa mort. Son existence visible s'achève dans l'acte qui fonde le sacrement de son existence mystique, et, pour qu'il n'y ait pas rupture de continuité, le second vient avant le premier; il donne son corps immolé, il immole sacramentellement et mystiquement son corps avant l'immolation historique, de telle sorte que, dans la réalité

(1) *Op. cit.*, t. I, pp. 39, ss.

des choses, le rite qui le communique, vivant et source de vie, et l'acte où il dépose sa vie ne fassent qu'un seul acte complet : chaque fois que s'offrira la messe, le sacrifice du Calvaire sera de nouveau présent.

Il meurt donc, et il ne meurt pas. Car sa mort, par son eucharistie, c'est-à-dire par lui, se prolonge dans les messes, et les messes dans les communions sacramentelles et spirituelles, et les communions dans toute la vie chrétienne intérieure et extérieure. Sa mort, par là, le met aux origines de toute vigueur surnaturelle; elle fait de lui, par toute l'Église, l'unique vivant : n'est-il pas écrit que nous sommes un seul, *unus*, dans le Christ (*Gal.*, II, 28)?

De même que l'eau qui tombe sur un sol sec apparaît quelques instants, tremblante et claire, à la surface, pour s'absorber bientôt et devenir dans la terre végétation et fécondité, fraîcheur dans le feuillage et force dans les branches, ainsi lui, sur la face de notre monde, il apparaît quelques instants, puis il s'en va. Il n'a pas à se montrer davantage : le temps seulement de préparer son départ. Son départ sera une entrée, mais une entrée aux profondeurs mêmes de la vie.

Sa vie historique, en conséquence, préparation qu'elle est d'une vie bien plus large, d'une vie mystique, peut se montrer comme une préparation : rapide et inachevée. C'est la dernière chose qui nous reste à dire.

La vie de Jésus, quand on la considère sans penser au corps mystique où elle se prolonge, paraît n'aboutir à rien.

Voilà donc que Dieu même se fait chair pour le salut des hommes. Voilà que, de longues années, il travaille à les arracher au péché et à les tirer vers lui; il n'épargne à la peine ni ses prières, ni ses prédications, ni ses miracles. Et qu'obtient-il? Quelques disciples, mais peureux et chancelants; un groupe de quelques fidèles qui le suit jusqu'à la croix, mais des femmes; des foules enthousiastes parfois, mais toujours changeantes, et qui le lâchent dès que cela devient sérieux. Le baptême conféré à toute créature, la conversion de l'univers, son but cependant, qu'il est loin d'y

être parvenu! Il faut l'avouer, ce n'est pas lui, c'est l'Église qui a accompli son œuvre, et qui continue à l'accomplir. Lui, quand il est parti, est parti sur un échec.

Vues trop courtes, répond la doctrine du corps mystique. Il n'est pas parti sur un échec, parce qu'en vérité il n'est pas parti. Ce que l'Église a fait, c'est lui qui l'a fait, mais en elle, et l'œuvre est d'autant plus admirable et plus divine, qu'il a su l'accomplir, si délicate pourtant et si pure, par nos mains lourdes et souillées. Se montrant mieux divine, se montrant plus humaine, l'œuvre n'apparaît que davantage comme l'œuvre de l'Homme-Dieu. Son récit ne constitue pas une autre histoire qui viendrait après la sienne, c'est son histoire encore, son histoire qui se prolonge.

On pourrait dire une chose semblable à propos de ce qu'il a enseigné. Il est la sagesse éternelle, la lumière qui éclaire tout homme; il est venu briller dans nos ténèbres, et que laisse-t-il après lui quand il meurt? Presque rien : quelques sermons, quelques paraboles, quelques entretiens, sans pareils à coup sûr, débordants de sens et éternellement émouvants. Mais rien d'un exposé complet, d'une doctrine formulée didactiquement. Ses leçons sont fragmentaires, et les apôtres eux-mêmes ne les comprennent pas. Après sa mort, il faudra des siècles pour donner aux dogmes chrétiens leur définition rigoureuse, et qui dira toutes les controverses qui ont surgi? N'aurait-il donc pas pu s'exprimer clairement; n'aurait-il pas pu épargner aux siens tant de discussions douloureuses, tant d'hérésies, tant de déchirures, tant de peine? Sera-t-il vrai, pour finir, que sa doctrine, ce ne sera pas lui qui en aura fait la synthèse, la somme, le catéchisme, mais l'Église?

Non, faut-il répondre encore ici, car ce que fera l'Église, c'est lui et lui seul qui le fera en elle. En elle comme en lui, il est le Maître unique, mais qui a deux enseignements. D'abord il parle aux hommes en demeurant à côté d'eux; ensuite il leur parle en demeurant en eux : dans la conscience de chacun, et dans un magistère humain infaillible. Son premier enseignement, considéré seul, paraît incomplet; mais précisément, c'est qu'il n'est pas seul. Il est un commencement, le commencement d'une

leçon qui doit durer jusqu'à la fin des temps; loin de manquer de quelque chose, il a au contraire une surabondante plénitude. Toute la tradition, dans laquelle il se prolongera, montrera la richesse de sens qu'avaient ses moindres paroles; comme ses paroles montreront tout ce qu'il y a de vie, de sainteté et de douceur, dans la moindre des thèses théologiques.

Ainsi pourrait-on parcourir toutes les activités de sa vie mortelle, ce qu'il a fait pour diriger, pour montrer l'exemple, pour expier, toujours apparaîtrait le même inachèvement dans la même plénitude; inachèvement quand, dans sa vie, on ne veut voir que ses trente ans, plénitude quand, dans sa vie, on voit le germe unique dont toute vie et toute activité surnaturelle est sortie.

Pour la raconter, cette vie-là, Dieu peut être bref. Il peut, lui qui dispose tout au mieux de ses enfants, se contenter de récits sommaires, et qui se répètent l'un l'autre. Alors que pourtant il y avait matière pour des monceaux de volumes (*Joh.*, XXI, 25).

Et cependant, connaître cette vie-là, n'est-ce pas ce qui nous importe le plus (*Joh.*, XVII, 3)? Où voir, sinon en lui, ce que nous devons être en lui et comment nous devons agir en lui?

Sans doute. Mais, précisément parce qu'il est la vie des hommes, on peut voir le tableau de son existence ailleurs que dans les pages d'Évangile. Son œuvre n'est pas seulement un vestige de ce qu'il était, c'est la persistance, jusqu'à la consommation des siècles, de tout ce qu'il est. Tout en elle ne parle que de lui, parce qu'elle ne tient qu'en lui. Or elle est, pour toute âme, contemporaine, voisine, intérieure; elle a cent formes différentes, mille aspects qui se montrent, tantôt l'un, tantôt l'autre, et ne font voir que lui, si l'on sait regarder. L'histoire de l'Église, l'histoire des saints, notre propre histoire d'âme, le spectacle de la charité chrétienne, des besoins de l'univers, des cérémonies liturgiques, la méditation de l'ascétique chrétienne, la contemplation des dogmes, tout cela doit suppléer aux lacunes de l'Évangile, ou plutôt, cela doit montrer tout ce qu'il y a de sens cachés dans des narrations à première vue si courtes. Leur exiguïté est celle des graines : la masse extérieure est petite, mais, au dedans, il y a un pouvoir sans bornes de germer et de grandir.

Ainsi le moindre de ses gestes; à la lumière de la vie qui en dérive dans l'Église, il apparaît porteur de tout l'avenir. Mais son extérieur demeure limité : un commencement peut ne se présenter que comme un commencement, et pas n'est besoin, pour qu'un récit soit bien fait, que l'introduction épuise le sujet.

Il faut en venir à cette vue d'ensemble du Christ uni à l'Église, pour comprendre en bloc le fait même de l'existence historique de Jésus. S'expliquerait-on sans cela que Dieu ait fait le geste inouï de descendre sur notre terre, et qu'une démarche aussi formidable n'ait abouti qu'à un séjour de quelques années ici-bas? Trente ans, et parmi elles tant d'années cachées, qu'est-ce devant les millénaires que dure notre histoire?

L'Éternel, si l'on ose dire, va-t-il mobiliser toute sa puissance et tout son amour, va-t-il renverser tous les obstacles et combler toutes les distances, pour ne produire enfin qu'un si fugitif résultat? A quoi bon se montrer — qu'on nous pardonne de parler ainsi — si c'est pour partir avant même d'avoir été vu?

Évidemment, cet instant de contact, ce frôlement rapide était infiniment plus que nous ne pouvions espérer. Mais était-ce assez pour épuiser une munificence comme la sienne, et pour satisfaire ce que lui-même appelle une éternelle charité (*Jér.*, XXXI, 3)? Lui dont les dons sont sans repentance, quand il se donne lui-même, va-t-il être si pressé de se reprendre?

Encore une fois, que tout cela est obscur! Mais que tout cela se comprend bien, dès qu'on médite la vérité du corps mystique!

Il ne s'est pas plus repris, qu'il n'est mort tout à fait : tout en lui a été croissant, comme ce sentier des justes dont parle l'Écriture. Sa vie et sa donation aux hommes a d'abord été promise et préparée durant l'Ancien Testament, puis elle a été réalisée avec plénitude aux jours de sa vie mortelle, en sa personne théandrique; enfin, de sa plénitude, elle s'est infusée dans les hommes à travers tous les temps. Et tout cela ne fait qu'un Christ, celui d'hier, le même que celui d'aujourd'hui, le même que celui de toujours, cela ne fait qu'un seul homme, répandu sur tout le globe terrestre et grandissant à mesure que se succèdent les siècles, *unus homo diffusus toto orbe terrarum et succrescens*

per saecula saeculorum (S. Aug., *In ps.* CXVIII, *sermo* XVII; P. L. XXXVII, 1547). Après que le corps historique est né et a grandi, le corps mystique est né et a grandi. La mort de l'un a instauré la venue de l'autre, elle ne cesse même de l'instaurer, puisque le sacrifice de la croix, prolongé dans les messes, est la source toujours jaillissante qui fait sortir sans fin, de l'unique Christ, l'unité immense de la chrétienté.

Comme les deux vies passent l'une dans l'autre, leurs deux histoires passent l'une dans l'autre. La seconde est, comme dit saint Paul, le Πλήρωμα, la plénitude de la première; aucune des deux, sans l'autre, n'est complète. L'histoire de l'Église, sans l'histoire de Jésus, serait un corps sans tête. L'histoire de Jésus, sans l'histoire de l'Église, serait une tête sans corps; ce serait une vie jaillissante, mais qui ne jaillirait nulle part, une lumière intense, mais qui n'éclairerait rien.

Comme on voit la lumière aux reflets qu'elle fait éclater, on voit ce qu'est la vie de Jésus à toute la vie qu'elle fait surgir. Ce qu'elle est en elle-même, en divines énergies, en miracles de sainteté, en prodiges de bonté et d'amour, est en elle si parfait et si grand, que c'est invisible à nos yeux, comme est invisible, pour les yeux des taupes, l'aveuglante ardeur du soleil. Pour la faire apparaître, autant que faire se peut, sur la scène du monde, pour la faire objet de constatation et d'histoire, car c'est d'histoire qu'il s'agit en ces pages, il faut qu'elle se montre dans la vie, dans la sainteté, dans la bonté du corps mystique. A travers les saints, à travers même tous les chrétiens, c'est quelque chose de Jésus-Christ qui se manifeste, quelque chose qui n'avait pas pu se faire voir aux jours de sa vie mortelle, et qui éclôt maintenant à la lumière de notre terre, dans les faits concrets de notre existence. C'est donc encore sa vie, c'est encore le récit des Évangiles qui se prolonge mais ce n'est plus sa vie d'autrefois, ce ne sont plus les traits qu'ont dessinés les livres saints. Maintenant, c'est le corps mystique qui agit; maintenant, c'est l'histoire du corps mystique du Christ qui se déroule. Mais cette seconde histoire, c'est encore la première, car il n'y a qu'un Christ.

É. MERSCH, S. I.

Rembrandt et l'Art de la Contre-Réforme

A l'occasion d'une exposition et d'un livre récents.

Il y a quelques mois à peine, M. Émile Mâle publiait les conclusions de ses nouvelles recherches d'iconographie religieuse (1). Avec les volumes précédents, il nous avait laissés en France à la fin du moyen âge. Il nous conduit à présent du Concile de Trente au seuil du XIX^e^ siècle, et de Rome avec l'Italie comme centre, aux pays occidentaux de la Contre-Réforme : la France, l'Espagne, les Flandres.

Presqu'en même temps, l'Université d'Amsterdam, à l'occasion de son troisième centenaire, organisait une Exposition Rembrandt (2); une quarantaine de tableaux et presque toute la suite des eaux-fortes révélaient au grand public des trésors, rassemblés pour la première fois, de l'art et de l'âme du maître hollandais.

Ces pages voudraient rapprocher ces deux événements et esquisser, à la lumière des enseignements de M. Mâle, quelques traits de l'iconographie religieuse rembranesque. Car en dépit de l'affirmation de Fromentin (3), radicale et trop connue, on rencontre encore des images religieuses dans la Hollande calvi-

(1) É. MALE. *L'Art religieux après le Concile de Trente.* Paris, 1932. M. Mâle notait dans son *Art religieux à la fin du moyen âge en France*, 2^e^ éd. Paris, 1922, p. 495 : « Il n'y aura plus à l'avenir qu'une ressource pour l'artiste chrétien : se mettre en face de l'Évangile et l'interpréter comme il le sent. C'est ce que fera Rembrandt, c'est ce que fera Poussin, car désormais les catholiques ne seront pas plus soutenus par la tradition que les protestants eux-mêmes... ». Les recherches nouvelles de l'auteur l'ont conduit à nuancer et, sur pas mal de points, à contredire cette vue intuitive pour l'art de la Contre-Réforme. Ce n'est qu'avec des restrictions qu'elle est vraie pour le protestant Rembrandt, comme j'espère le montrer dans ces pages.

(2) Dans la grande cour intérieure du Rijksmuseum, du 11 juin au 4 septembre 1932. Les pièces gravées étaient prêtées par la collection De Bruyn de Bies.

(3) EUG. FROMENTIN. *Les Maîtres d'Autrefois. Belgique-Hollande.* Paris, Nelson, pp. 154 sq. Plus loin, p. 159, également sans nuances, l'auteur met Rembrandt à l'écart de tous ses compatriotes.

niste, elles abondent chez le maître des *Disciples d'Emmaüs* et des *Cent florins*. Le problème se pose donc, plus nuancé. Dans quelle mesure et sous quelles influences, Rembrandt, isolé de croyance (1) dans un pays qui a rompu avec l'Église, artiste personnel s'il en fût et très humain, affirme-t-il la réaction de l'*anima naturaliter... catholica* contre un calvinisme voulant bannir les images, contrariant la sensibilité religieuse, donnant aux murs de ses temples de froides nudités de mosquées ?

Pour la solution, nous considérons surtout quelques pièces capitales de l'œuvre gravé. L'artiste les a réalisées comme de vrais tableaux avec plus de spontanéité et une sensibilité plus directe. Elles sont de précieux documents révélant les nuances subtiles et superficielles autant que le fond même de sa vie intérieure.

Il est superflu de noter que, parmi les thèmes spécifiques de l'iconographie de la Contre-Réforme mis en lumière par M. Mâle, nous ne rencontrerons pas chez Rembrandt, l'ardeur de la controverse ou l'affirmation splendide de la primauté de Pierre et de l'autorité de Rome. Ses images n'ont jamais prôné la valeur des œuvres pour le salut ni exalté les dogmes sacramentaux et du Purgatoire, ou la conquête missionnaire. Par contre, il a représenté la Vierge et les saints, le martyre, l'extase même, tout cela rarement, et nous verrons avec quelles restrictions, mais parfois

(1) Rembrandt était officiellement *calviniste*, mais sa religion semble avoir réalisé d'emblée les dernières conséquences du libre examen. Quand le Consistoire veut l'admoneste pour ces amours ancillaires après la mort de sa femme, l'artiste ne bouge pas. Dès 1641, nous le voyons fervent du pasteur *mennonite* Renier Ansloo, qui prêchait, à Amsterdam, le retour à la communauté chrétienne des *Actes des Apôtres*. Quelques années après, il fréquente des *cabbalistes* comme Ephraïm Bonus, le rabbin Menasseh-ben-Israël, le français Fautrieus. Leur éclectisme religieux, leur pseudo-mysticisme, le *Zohar* ou *Livre de la Lumière* attirèrent sans doute l'artiste de la lumière mystérieuse vers la déconcertante cabbale. Le *Zohar*, édité à Mantoue, en 1558-1560, avait été réimprimé à Amsterdam. Cf. KARPPE, *Études sur les origines et la nature du Zohar*, Paris, 1901 et JELINEK, *Beiträge zur Geschichte der Kaballa* Leipzig, 1852. Sur les rapports de Rembrandt avec Spinoza, cf. l'article de M. A.-C. COPPIER, *Revue des Deux Mondes*, vol. 31 (1916) de la 6e période.

avec cette plénitude de pensée et de style qui donnait aux œuvres catholiques du XVII^e siècle une grandeur et une splendeur d'épopée.

Commençons notre enquête par une vue d'ensemble sur l'œuvre gravé. Si l'écheveau de l'art rembranesque peut paraître embrouillé au premier contact, nous ne désespérons pas de le débrouiller un peu dans la suite de ces pages.

Vue d'ensemble sur l'œuvre gravé.

Sur 224 pièces gravées que la critique méthodique autant que rigoureuse de M. A.-C. Coppier (1) a retenues comme de la main de Rembrandt, 17 reproduisent des scènes de l'Ancien Testament, 46 des épisodes du Nouveau, une représente la Mort de la Vierge, d'après les légendes apocryphes, et sept des images de saints en dehors de toute inspiration scripturaire. Les martyres sont racontés dans les Livres Saints : deux *Décollation de Saint Jean-Baptiste* et un *Martyre de Saint Etienne*. Un *Saint Pierre*, présenté seul, comme pour une image exaltant sa personnalité sans référence au texte sacré et donc d'inspiration spécifiquement catholique, admis comme authentique par Bartsch, est rejeté comme faux par Coppier. Une *Vierge de douleur* (B. 85) est écartée également par la critique récente, mais il reste, outre une *Vierge avec l'Enfant sur les nuages* (B. 61) un *Saint François d'Assise* (B. 107) et cinq *Saint Jérôme*.

(1) M. A.-C. Coppier a fondé scientifiquement la critique d'authenticité des gravures sur les bases de l'étude technique des œuvres et des graphismes spontanés des artistes. Il a fait l'application de sa méthode à l'œuvre gravé de Rembrandt dans les trois éditions de plus en plus riches et approfondies de son livre : *Les Eaux-Fortes authentiques de Rembrandt*. Paris, 1917, 1922, 1929. Nous utilisons la troisième édition. Elle est complétée par un *Album de Reproductions d'Eaux-Fortes*. Nous citons Bartsch (sigle B. n.), pour Rembrandt, d'après le Catalogue chronologique, revu par M. A.-C. Coppier (o. c. p. 99); pour d'autres artistes, d'après *Le Peintre Graveur*, édition de Würtzburg, 1920 sq. Furent secondairement consultés : F. Michel. *Les Chefs-d'Œuvre de Rembrandt*, Paris, 1900; Veth, *Rembrandts Leven en Kunst*, Amsterdam, 1906. Citons encore les trois beaux albums : Hans Singer, *Rembrandts sämtliche Radierungen*, Holbein-Verlag, München, 1914-1918.

Saint François d'Assise eut toujours les sympathies des Réformés. Paul Sabatier et les rééditions de sa vie du saint continuent à le prouver. C'est que l'esprit de liberté religieuse du Poverello est interprété par eux comme un retour à l'Évangile, en opposition à l'Église et chez un homme directement éclairé par Dieu. Il serait vain de chercher cette signification soulignée dans l'image par Rembrandt. L'artiste tient seulement à l'écart les stigmates, les rayons d'or, l'ivresse d'amour et l'extase, tout le lyrisme mystique qui caractérise le Saint François de la Contre-Réforme; il reste fidèle aux biographes, à l'histoire, à l'iconographie médiévale. Dans un beau paysage qu'il prend aux Italiens, il montre un *Saint François à genoux*, les mains jointes sur l'Évangile, le regard détaché du texte, attaché au Christ. A la place de l'ombre que le crucifix devrait naturellement projeter, une lumière brille et brûle miraculeusement. De cette façon très personnelle en même temps que très voilée, Rembrandt réintroduit le séraphin des artistes catholiques du XVII^e siècle.

Saint Jérôme n'est pas une seule fois (B. 100, B. 101, B. 103, B. 104, B. 105) figuré se labourant la chair à coups de cailloux, représentation préférée des peintres et graveurs de la Contre-Réforme et rappelant un exemple de pénitence. En pays calviniste, les œuvres sont vaines, elles ne méritent aucun rappel et les saints ne proposent point des actions que l'on puisse imiter. Dans le *Saint Jérôme au torrent* (B. 104) un large chapeau couronne la tête du saint lisant. Les protestants rejetaient la légende, que beaucoup de catholiques continuaient à tenir, de saint Jérôme cardinal. Le chapeau cardinalice eût été l'emblème de sa dignité et le signe de la fidélité de Rembrandt, en dépit de la nouvelle critique, à l'iconographie légendaire du moyen âge. Mais Rembrandt déforme l'emblème si net qu'il a pu connaître par le *Saint Jérôme dans sa cellule* de Dürer (B. 60), qu'il a noté avec précision dans le dessin au brou de noix, préparatoire à sa planche gravée (Kunsthalle de Hambourg) : il transpose le signe iconographique en un admirable morceau de *peinture* mettant une tonalité riche entre le noir mat d'un tronc d'arbre et la fulgurante clarté qui devait éclater là, même après l'achèvement

de la planche restée inachevée. Dans le *Saint Jérôme en manière noire* (B. 105) aucune méprise n'est possible : la coiffure du saint n'a rien d'un chapeau cardinalice, c'est un béret dont Rembrandt aime à se coiffer dans ses portraits par lui-même, et il cueille pour des effets de clair-obscur quelques pauvres rayons qui doivent à travers les ténèbres de l'ensemble créer cette atmosphère de méditation où prie et songe Jérôme, devant le Christ en croix et la Bible, à côté de la tête de mort, signes iconographiques traditionnels du sujet. La tête de mort figure encore au *Saint Jérôme* (B. 100), rejetée au coin de droite, en bas, tandis que le saint, tenant déployés les larges et splendides folios d'une Bible, impose, au milieu, bien en vue, dans un paysage réduit, sa personnalité d'exégète que l'artiste a voulu exalter. Le lion de la légende est lui aussi bien en vue. Il l'est moins au *Saint Jérôme en prière* (B. 101), où sa présence seule, très discrète, empêche que l'on trouve aussi bien un Saint François d'Assise; il l'est moins également au *Saint Jérôme écrivant* (B. 103), qui est un magnifique paysage plus qu'autre chose, fait du contraste des noires nodosités d'un vieux saule avec une atmosphère de clartés apaisantes où travaille le saint. Qu'on élimine ce dernier par l'imagination, avec les accessoires obligés de son iconographie, le beau paysage reste avec tout son effet, morceau caressé pour lui-même, d'une technique merveilleuse créant une vie dans les choses et les accordant à notre âme. Dans la diversité des *Saint Jérôme* de Rembrandt, dans leurs paysages, dans leurs accessoires rapportés des anciennes images, il serait vain, pensons-nous, de chercher plus que cette sensibilité d'artiste, religieuse à l'occasion, extatique parfois (le *Saint Jérôme en prière*) mais tout étrangère à la volonté de nier des dogmes ou de prendre part à des controverses.

Par ailleurs, à comparer les *Saint Jérome* dans leur suite chronologique, le *Saint Jérôme en prière* étant de 1632, le *Saint Jérôme* de 1634, le *Saint Jérôme en méditation* de 1642 probablement, le *Saint Jérôme écrivant* de 1648, le *Saint Jérôme au torrent* de 1650, on peut constater que leur contenu religieux, très accentué dans le *Saint Jérôme en prière*, s'efface peu à peu devant des

préoccupations de technique et de métier, de jeux d'ombres et de lumières, de couleurs mêmes, préoccupations qui prennent leur pleine signification dans les grandes planches contemporaines. Qu'on y ajoute le *Saint François à genoux* (1657), on verra qu'il est né en grande partie de cette passion qui possède Rembrandt graveur au sommet de sa carrière et par laquelle il prétend rivaliser par les seules ressources du blanc et du noir avec les opulences lumineuses et colorées des paysages peints à Venise.

Ici d'ailleurs, la richesse de style du paysage ne contredit pas les ardeurs de François, poète et contemplatif épris de Dieu et de la nature, son œuvre, du Christ, son Fils : elle leur crée un milieu harmonique.

Pour des effets ou des études proprement d'artiste, le maître-graveur accueille même des pièces venues d'Italie et ressortissant directement à l'iconographie catholique contemporaine, antiprotestante. On sait le goût des artistes catholiques pour élever la Vierge au-dessus des nuages et combien en prenaient de ferveur les *Immaculée-Conception* des Espagnols. Rembrandt et son atelier gravent aussi une *Vierge sur les nuages* (B. 61) (1) mais la pauvreté du style, tout d'abord, nous empêche d'y voir la Vierge des catholiques « élevée au-dessus de la controverse... à la sublimité des idées éternelles » comme le dit M. Mâle. De plus, tout l'accompagnement glorieux du croissant, des étoiles, est omis et les rayons qui partent de la tête de l'enfant Jésus et non pas de la Vierge aussi, n'indiquent-ils pas comme un repentir d'avoir exalté Marie par cet emprunt aux images catholiques contemporaines ?

Emprunt exceptionnel, de détail, dans la série de pièces que nous venons de passer en revue, aussi exceptionnel que la représentation de saints qui ne sont point acteurs dans une scène de la Bible. Ils sont, nous l'avons vu, deux privilégiés. Pour l'un, le Poverello, nous savons les raisons qui ne le font pas écarter, pour l'autre, saint Jérôme, philologue fervent des Écritures

(1) A propos de cette pièce, M. Coppier écrit, d'une part (o. c. p. 41) : « pièce non douteuse », et d'autre part (ib. p. 103) : « travail d'atelier ».

comme les Réformés, mais autrement bien entendu, il n'est pas étonnant qu'il trouve grâce à leurs yeux. Encore sa représentation est-elle fidèle à l'iconographie ancienne et rejette-t-elle les nouveautés de la Contre-Réforme; quand celles-ci sont admises ailleurs pour des raisons de métier — la *Vierge sur les nuages* — l'artiste ou son aide marque, semble-t-il, sa volonté de ne point leur donner un sens catholique.

Quelques grandes œuvres

La Mort de la Vierge (B. 99) (0,409 × 0, 315) (1639).

Il n'en sera plus jamais trace dans les grandes œuvres auxquelles nous avons hâte d'arriver. Arrêtons notre choix aux sommets d'une chaîne qui s'allonge et monte vers une technique de jour en jour plus opulente.

Tout de suite après les esquisses du début, dès 1639, Rembrandt grave la *Mort de la Vierge* (B. 99).

A la lecture du titre, au premier regard sur l'image elle-même, son catholicisme éclate. La mort de la Vierge n'est connue dans ses détails que par une pieuse légende; l'Écriture l'ignore. Rembrandt, plus que les catholiques qui la retiennent malgré Baronius, eût dû la rejeter. La retenant, il aurait pu, comme pour les *Saint Jérome* et le *Saint François*, garder le contenu iconographique légué du moyen âge, sauf à l'interpréter de façon personnelle; or il enrichit ce contenu et cet enrichissement est catholique. Cette première grande œuvre et son style (1) sont une ode triomphale, une apothéose comme les peignaient pour la Sainte Vierge dont ils vengeaient l'honneur, les catholiques artistes aux mains de lumière.

(1) A partir de la Renaissance surtout, le style d'une œuvre plastique, est beaucoup plus caractéristique de l'esprit qui l'a fait naître que l'iconographie au sens strict. Des études récentes ont prouvé cette importance primordiale du style pour la signification des œuvres à des époques plus reculées. Nous songeons au livre de M. H. Focillon, *L'Art des Sculpteurs romans*, Paris, 1932, aux études de M. S. Guyer, sur l'Art byzantin (*Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*, 1931, Heft 2) et à l'ensemble de l'œuvre de l'esthéticien zurichois Woelfflin.

Il paraît bien que la *Mort de la Vierge* par Dürer (B. 93), gravée en 1510 et celle par Martin Schongauer (B. 33) aient, ici, servi de point de départ (1). Dürer est sec de style, sa composition est géométrique : le lit de la mourante, le baldaquin, tout le sujet se présente de face, les lignes verticales et horizontales dominent, les contours sont fermes et raides,d'un dessin appuyé. Parmi des choses très simples qui respirent la paix, comme dans un intérieur de primitif, avec l'atmosphère mystique en moins, une femme pieuse se meurt. Des personnages l'entourent diversifiés sans nuances ou souplesse, dans leur émotion, leurs attitudes, leurs gestes, leur empressement aussi, car ils exercent les fonctions et portent le costume d'un sacerdoce hiérarchisé. L'un d'eux, debout, mitre en tête, achève d'asperger d'eau bénite la mourante, à laquelle un autre, saint Jean, tend le cierge rituel. Deux acolytes, un thuriféraire et un porte-croix sont à l'avant-plan de gauche; à droite, deux lecteurs font alterner des supplications liturgiques. L'un, assis sur un coffre, tient un livre. Tout cela, j'excepte quelques variantes, est pur legs de l'iconographie du moyen âge.

Rembrandt va étoffer, dramatiser, donner une solennité plus vivante à cette composition d'un trop calme réalisme. Des anciens éléments iconographiques il sacrifie tout juste le cierge bénit et le goupillon, il ne rejette rien du sacerdoce hiérarchisé, il augmente le nombre des personnages. Au temps jadis, on ajoutait parfois deux femmes au groupe des douze apôtres, des servantes à qui la Vierge avait légué ses tuniques : la scène en devenait plus familière, plus contemporaine. Chez Rembrandt on ne compte pas moins de vingt comparses, distribués par petits groupes agissants, pour une fonction solennelle. Ils commencent à se déployer, du fond à droite, dans une composition en courbe convexe (2), qui s'éclaire progressivement vers le milieu. Son jet se dédouble : vers le bas, il se creuse, s'enfonce et s'illumine jusqu'aux clartés du visage de Marie; vers le haut, il se continue, par le jeu d'ombres dessinant le ciel de lit et dégageant dans la gravure deux

(1) A.-C. Coppier, *o. c.* pp. 56 sq.

(2) Sur l'esthétique propre de la diagonale en profondeur chez les Romains et les Vénitiens, cf. P. Brandt, *Sehen und Erkennen*, Leipzig, 1929, p. 270.

scènes : une scène de la terre, la Vierge se mourant; une scène du ciel, les anges descendant par un chemin de lumière jusqu'à elle pour l'assomption de son âme. Une contrecourbe se développe, vivement d'abord, en profondeur, faite d'un dosage très habile de noirs brunâtres rehaussés de lumière, à gauche en bas, de clartés très vives vers le milieu, à la Vierge. Passant sous le ciel de lit, elle se relève par des ombres légères, à droite en haut, qui dessinent des nuages. La corde dont on la tendrait, tracerait une diagonale à travers la planche, motif lumineux dominant comme Rubens les fait régner dans sa *Descente de Croix* et familier aux Vénitiens. Ombres et lignes, clartés et contrecourbes menues emplissent la planche de remuements secondaires et d'arabesques, rien n'est repos, raideur, tout y est souplesse et vie : la croix au bout de la hampe en prend une forme insolite et la mitre de l'évêque est du baroque (1), au sens technique et mouvant de ce mot.

Au fur et à mesure que l'œil se rapproche de la Vierge expirant, toute cette vie se recueille, le faste est ramené à la simplicité et à l'intimité d'un réalisme sobre, poignant et spirituel. Il n'y a rien ici de « cette femme morte déjà et enflée » (2) d'un tableau célèbre du Caravage, que l'autorité ecclésiastique, fidèle aux décrets de Trente, interdit d'exposer à Santa Maria della Scala. La lumière fixe l'extase sur le visage blême, sur la joue vidée de la mourante, montre la vie défaillant « de ces mains plus que lasses dont l'une ramène le drap de lit et l'autre s'abandonne entre les doigts fluets du médecin qui s'en détachent » (3), elle éclaire les assistants, les délicates nuances de l'émotion et de la douleur, et détaille la finesse psychologique de leurs mains qui parlent autant que les visages. L'art sensible, la savante souplesse, la noblesse religieuse de la Contre-Réforme sont contenues dans ce réalisme auréolé. La lumière encore achève l'accent triomphal par la ver-

(1) Baroque, en italien barocco, de l'espagnol barôco, perle aux formes irrégulières.

(2) E. Male, *o. c.* pp. 6 et 7. Le tableau de Caravage est actuellement au Louvre.

(3) A.-C. Coppier, *loc. cit.*

tigineuse et surnaturelle apparition des anges, griffonnements cursifs dans une trouée de nuages, et mouvants, d'après un morceau de bravoure gravé par Rembrandt lui-même, dès 1634, à l'*Annonce faite aux bergers* (B. 44) et rendu graphiquement d'après Saint Luc (II, 9).

Ainsi l'inspiration, la composition, le contenu, le style, les choses qu'on peut décrire, celles, plus subtiles, qui indiciblement nous charment, tels un parfum, un rythme, une prière, font de la *Mort de la Vierge*, selon le mot de M. A-C. Coppier lui-même « un Magnificat étonnamment catholique » (1).

Rembrandt n'a pas fait le voyage d'Italie comme ses ennemis les *italianisants*, pâles imitateurs, ne cueillant au delà des Alpes que des fleurs de beauté stérilisée. Il a compris le sens profond des grandes œuvres que déchargeaient à Amsterdam les navires frétés par Lucas van Uffelend et consorts (2), spéculateurs-marchands de tableaux et d'estampes d'après les maîtres. De l'Italie qui venait à lui, il a pris les leçons d'art et le sens catholique contemporains, il en a fécondé l'esprit traditionaliste de Dürer et exalté son propre génie. Les spéculations et les ventes auxquelles il était mêlé, avec moins de rapacité que ne le dit Houbraken et la légende, portaient ses œuvres bien au-delà des frontières de la calviniste Hollande, dans les pays catholiques. C'était son intérêt de les faire catholiques. Sa religion personnelle ne l'embarrassait d'aucun dogme ou plutôt ne l'obligeait à aucune négation formelle, elle lui permettait d'accueillir tout genre de sensibilité religieuse, donc aussi la romaine. Le « Magnificat catholique » peut en paraître moins étonnant, mais on n'a rien expliqué de la sincérité et du brio de la planche merveilleuse si on n'y a saisi une preuve de cette correspondance intime entre le cœur de l'homme et la Vérité religieuse intégrale, qui revendique un culte pour la Mère de son Dieu, et qu'au bout de toutes ses réalisations *l'anima naturaliter christiana* est aussi bien *naturaliter catholica*.

(1) A.-C. Coppier, *o. c.* p. 37.
(2) J. Veth, *Rembrandt en de Italiaansche Kunst.* Oud-Holland. 1915. I.

Jésus guérissant les Malades. Pièce aux Cent Florins (B. 74) (0,278 × 0,389) (1649-50).

La parenté de cette *Mort de la Vierge* avec celle de Dürer et l'enrichissement du sujet nous ont fait entrevoir comment l'étude de quelque maîtresse pièce d'un prédécesseur excitait Rembrandt à créer. Des travaux récents sur les avant-projets des *Disciples d'Emmaüs*, au Louvre, ont démonté par le menu le jeu de l'activité de l'artiste chargeant son âme comme d'un potentiel de sensibilité, d'imagination, de maîtrise de soi d'où il faisait jaillir et par laquelle il réglait l'étincelle de son inspiration (1). Tout ce jeu préliminaire est méthodiquement conduit d'après des œuvres italiennes et d'après Rubens. L'accent catholique de l'œuvre achevée s'en explique mieux.

Cependant le génie de Rembrandt affirme à chaque coup sa volonté de dépasser ses modèles. Son apport personnel et génial s'accorde-t-il lui aussi à l'art catholique ? Dans quelle mesure ? La *Pièce aux Cent Florins*, le chef-d'œuvre religieux qui suit dans l'ordre chronologique, pourra nous le montrer. Si étrange que cela puisse paraître d'abord, c'est le *Cenacolo* de Vinci, connu à travers Rubens paru ne estampe de l'anversois Pontius, qui a donné le branle à l'esprit et à la main de l'artiste pour cette planche célèbre (2).

On connaît l'idéal de Vinci : par le moyen d'un dessin souple, rythmé et psychologique, en modelant avec la lumière les moindres altérations physionomiques chez les Apôtres, noter les réactions diverses de leurs âmes au moment où Jésus prononce : « En vérité l'un de vous me livrera » (Jean, XIII, 21).

Le résultat fut le grand drame pictural, qui s'écaille aux murs de Notre-Dame des Grâces à Milan. Rembrandt avait longuement caressé l'espoir de produire lui aussi un *Cenacolo*. Il dessina quatre variantes de la Cène de Léonard, cherchant l'inspiration qui la pût renouveler. Désespérant de faire mieux, il abandonna le sujet, mais l'idée d'une composition dramatique ne cessa

(1) A.-C. Coppier, *o. c.* p. 57 sq. et la revue Biblis, printemps 1929. Nous attendons avec impatience les études annoncées par l'éminent critique.

(2) A.-C. Coppier, *o. c.* p. 56.

de le hanter. Elle bouleversa sa conception primitive d'un « Laissez venir à moi les petits enfants », commencé sur un cuivre de 29 × 39 cm. environ. Le groupe initial d'une Juive présentant son enfant à Jésus fut effacé, puis modifié dans l'œuvre définitive dont il n'est plus qu'un épisode, mais un épisode capital. L'élan spontané des mères et des tout petits ne pouvait être à lui seul la matière d'un drame. Aucune passion, sauf la simplicité un peu rude des apôtres, ne cherchait à briser cet élan.

C'est, au contraire, un drame que l'Évangile lui-même et dont saint Jean, au Prologue, donne le thème :

« La lumière, la vraie,
celle qui éclaire tout homme,
venait dans le monde.
Et le Verbe était dans le monde
et le monde par lui a été fait
et le monde ne l'a pas connu.
Il vint chez lui
et les siens ne l'ont pas reçu.
Mais quant à tous ceux
qui l'ont reçu,
Il leur a donné le pouvoir
de devenir enfants de Dieu (Jean, I, 9-12).

Vingt-trois années de recherches techniques avaient fourni au maître graveur le moyen de jouer du clair-obscur dans ses eaux-fortes comme dans ses tableaux à l'huile : le drame johannique de la lumière et des ténèbres trouvera là, tout naturellement, son expression plastique. Par une constante et amoureuse lecture des quatre Évangélistes, le cadre et les personnages de ce drame ont surgi dans l'imagination du maître. Le contact avec Vinci, avec Raphaël, lui a donné le sens si éminemment Renaissance de la grande composition décorative. Il peut essayer un drame, et avec un sujet nouveau et une donnée plus large, prétendre à dépasser Vinci lui-même.

L'image porte ce nom bizarre de *Pièce aux Cent Florins* parce qu'à la liquidation de ses biens en 1658, Rembrandt en fixera ce

prix. Provisoirement, cette appellation extrinsèque nous suffit; après l'analyse du contenu nous pourrons proposer un titre adéquat.

Ce qui frappe d'abord, c'est, à travers la multiplicité des épisodes et des personnages, la composition merveilleusement claire et simple. Au milieu, bien en vue, appuyé à une colonne en demi-teinte, le Christ tient le centre, émergeant d'ombres veloutées. A gauche en pleine lumière, deux groupes se détachent. Au-dessus, d'abord, le groupe des Pharisiens. Une courbe simple le circonscrit, l'élégance d'un rythme à l'italienne y est rompue d'un peu de rudesse nordique, et elle ramène l'œil à la main du Christ. En dessous, le groupe des riches, des heureux de la terre, monte dans un tracé souple rejoignant cette même main. A droite, sur une ligne plus tourmentée avec des ombres variées, une théorie de miséreux se dégage péniblement de la nuit et se porte vers la Lumière.

Les observations amusées de gueux ou de gueuses, fixées d'une pointe alerte après les flâneries de Rembrandt au port, au ghetto, dans les bouges d'Amsterdam, trouvent ici une transposition digne de son génie. Elles servent à évoquer les pauvres de l'Évangile. Dans le groupe populaire qui s'ébranle à partir de la porte des Brebis (Jean, V, 2) à droite, dans une lumière diffuse, l'artiste vise à donner d'abord une impression synthétique de la misère humaine. Ne cherchez pas à identifier par le texte sacré le chamelier au fond, qui regarde, vulgaire, sans comprendre, ou l'éthiopien à la jolie toque espagnole, « qui s'émerveille comme au toucher de la grâce » ou l'ânier accroupi noyé dans la pénombre avec d'autres comparses. Rembrandt a compris qu'ils devaient être nombreux et curieux, pour contempler la « grande multitude de malades, d'aveugles, de boiteux, de paralytiques » (Jean, V, 3) à la piscine de Béthesda. Le nouveau Thaumaturge y venait chercher les malades que l'ange du Seigneur, descendant agiter l'eau, ne guérissait que rarement. Pour typer ces malades, l'imagination de Rembrandt peut se donner libre cours : elle invente ce nain à la grosse tête dont le visage ombré exalte l'éclat du cul-de-jatte, bossu, rabougri, au crâne défoncé, synthèse pitoyable

des misères physiques. On hésite à reconnaître la veuve de Naïm (Luc, VII, 11, sq.) dans la mère, qui sur une brouette amène le cadavre de son fils. De la main droite elle le désigne à la compassion de Jésus, discrètement, et d'un geste parfaitement naturel, elle passe un doigt de la main gauche dans la bricole du brancard. Ailleurs la fantaisie synthétique de l'artiste s'accorde plus clairement à la lettre de l'Évangile : l'aveugle de Siloë (Jean, IX, 1-49) s'avance résigné, tâtonnant, appuyé sur son bâton noueux. Une bonne vieille le guide d'un tendre effort. Derrière lui, c'est la belle-mère de Pierre (Luc. IV, 18), fiévreuse, que l'Apôtre, tout près du Christ, indique à la bienveillance du Maître. Mais, une nouvelle fois, Rembrandt reprend des libertés avec le texte qu'il élargit. Saint Luc (XIV, 2) parle d'un homme hydropique, lui, il détaille les signes pathologiques d'une femme, enflée, lasse qui fait effort pour rencontrer du regard le regard de Jésus, pour, d'une main gourde, toucher son vêtement, comme l'hémorroïsse (Marc, V, 28). La jambe si invraisemblablement avancée par le suppliant aux bras décharnés et qui cherche à se hausser et se presser contre le Maître, chercherait elle aussi à capter « la force qui sortait de Lui » (Luc, VI, 19) (1)? Avec la Madeleine, qui, à genoux, prie que Jésus lui chasse les sept démons, ces deux personnages qu'on ne saurait identifier font, tout près du Sauveur, un groupe central, qui ramasse, par l'expression des attitudes, des gestes, de la physionomie, l'élan où culmine la ferveur de tous les malheureux de l'Évangile : prières variées qu'exhalent des misères variées.

A l'autre bout de la planche, pour les heureux de la terre, placés en pleine lumière, l'invention de Rembrandt est aussi

(1) De son point de vue, l'explication technique, M. A.-C. Coppier (*o. c.* p. 78) note : « Ce suppliant porte une robe à franges, dont le mouvement de son genou droit fait valoir le dessin précieux, dans un geste assez peu vraisemblable. C'est que ce morceau d'étoffe blonde n'a été amené là, dans la composition, que pour faciliter l'un des artifices les plus usuels de Rembrandt, son très audacieux et personnel parti-pris de cerner d'un large cordon sombre les figures dans la lumière, en créant des ombres factices, — très discutables comme vraisemblance, — mais formant des accents puissants et impérieux dans l'ensemble de sa composition ».

féconde. L'Évangile nous parle de mères apportant leurs petits enfants au Maître ou que les enfants entraînent vers Lui, et que les Apôtres repoussent (Math., XIX, 14). Il nous parle des Pharisiens, des Hérodiens, des Publicains, groupes actifs d'opposition à Jésus ou masse inerte que l'argent empêche de s'émouvoir au message divin. Depuis la haine féroce et l'orgueil de l'esprit chez les docteurs qui discutent, ricanent, se voilent les yeux pour ne pas voir la Vérité, depuis la satisfaction complète de certains riches repus, aux joues replètes, en passant par l'inquiétude de ceux que la grâce tourmente et appelle, jusqu'au détachement le plus absolu d'âmes jeunes et pures, d'autres, mûries et sereines, qui font au Christ le don total d'elles-mêmes, il est là le drame vivant du monde selon saint Jean (Jean, III, 16-21), ce monde que Dieu aime, auquel Il a envoyé son Fils pour le sauver, que le Christ-Lumière vient trier, juger et, pour sa propre faute, condamner.

L'artiste a condensé en quelques accoutrements, attitudes, gestes, psychologiquement très riches, les repliements égoïstes ou les élans généreux des hommes qui *sont dans ce monde.*

« Celui qui accomplit la vérité vient à la lumière, de sorte que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles sont faites en Dieu » (Jean, III, 21). Nicodème est de ceux-là. Comme dans l'Évangile, il a dans l'image de Rembrandt sa place bien à lui. C'est l'homme à la toque, en contemplation, les mains jointes sur la ceinture, émerveillé, intelligent, loyal, avide de savoir pour pouvoir se donner. Toute son histoire, dispersée dans saint Jean (Jean, III, 1 sq., VII, 50, XIX, 39), est ramassée dans l'expression de la physionomie, et de même celle de l'autre personnage identifiable du groupe, le jeune homme riche (Marc, X, 21). Il a repoussé l'appel à la perfection, et, maintenant, beau et méprisable, il se bouche le nez et se serre les lèvres, car ce qui l'incommode dans le drame des misères humaines, c'est l'odeur des malheureux et des pauvres d'en face que lui apporte la brise du soir!

C'est le soir, en effet, l'heure des bontés de Jésus dans l'Évan-

gile (Marc, I, 32), l'heure qu'aime Rembrandt, où les ténèbres entrent en lutte avec la lumière, l'heure où tout naturellement « son » clair-obscur (1) peut superposer un drame symbolique au drame psychologique dont Vinci lui avait appris la possibilité plastique. Il réalisera ainsi à la lettre le thème annoncé par saint Jean au Prologue et développé à travers tout le quatrième Évangile.

Éblouissant dans sa robe de lin, Jésus est vraiment « la lumière du monde» (Jean, XII, 20). Ses traits matériels, faits de souvenirs d'hommes réels, observés parmi les Juifs d'Amsterdam, sont comme exténués par ces clartés et le modelé s'en est presqu'évanoui. Dans une étude minutieusement faite sur les plus belles épreuves des *Cent Florins*, M. A.-C. Coppier (1) a montré par le détail les reprises et les retouches sans fin qui marquent l'obstination du graveur à poursuivre, à travers cet éblouissement, la physionomie idéale du Christ, à lui trouver cette richesse d'expression qui répond et à laquelle répondent les attitudes de l'humanité envers lui. Le savant critique a peut-être trop souligné « l'imprécision troublante des traits du visage » (2), il a noté trop absolument « cette expression complexe d'un regard qui voit en dedans et ne se fixe nulle part ». Car, si le regard de Jésus enveloppe largement tous les hommes autour de lui, il se distrait en même temps avec prédilection sur le groupe des enfants et des mères, tout près, au centre. Dans le regard et dans le geste de la main droite qui en souligne la signification, nous lisons que Rembrandt, amplifiant son sujet, a su garder à l'épisode isolé de la première conception, le rôle capital qu'il tient dans l'Évangile (Matt., XVIII, 2 sq., XIX, 3 sq.).

« Laissez venir à moi les petits enfants, le Royaume des Cieux

(1) M. L. Gillet. *La Peinture. XVII*e *et XVIII*e *siècles*, Paris, 1913, a très bien montré comment le clair-obscur, grand moyen d'*expression* de la peinture moderne, prend chez différents artistes une signification et un caractère différents. L'auteur définit le clair-obscur : « l'art de rendre l'atmosphère visible et de montrer les corps dans leur enveloppe aérienne », *o. c.*, p. 33. Dans ce même livre, M. L. Gillet a aussi établi, intuitivement, un accord intéressant entre l'œuvre de Rembrandt et sa vie (p. 155).

(2) *O. c.* pp. 76, 79 sq.

est à ceux qui leur ressemblent ». Ce doit être l'invitation et la leçon que la bouche du Christ articule, entr'ouverte, sans effort, pour des auditeurs qui sont tout près. Son geste, son regard la rendent encore plus accueillante. Nicodème comprend toute la divine simplicité de cette leçon : notez que son regard s'intéresse à cette scène et point aux autres; puis, son intelligence pénètre plus avant dans la méditation jusqu'à saisir le sens du renouveau radical dont lui avait parlé Jésus (Jean, III, 3). Nous préférons laisser au seul éclairage de la gravure la fonction de suggérer que le Verbe répand son Évangile par rayonnement et nous lui ajoutons le rôle de dramatiser l'acceptation ou le refus de la Lumière par les hommes. Elle chemine par les ténèbres, éclate ici, s'assombrit plus loin, se présente à tous avec les clartés qu'elle veut, se fait accueillir par les uns, comme elle s'offre, éclatante ou voilée, et elle est repoussée par les autres.

Ces clartés, savamment, ruissellent par la planche et lui ajoutent un éclat d'apothéose. Par elles, le drame johannique de Rembrandt entre dans une synthèse avec l'esprit triomphal de l'art catholique du XVII^e siècle, avec l'ampleur décorative des fresques de la Renaissance, celle des *Stanze* et leur noble sérénité, celle du *Cenacolo*, drame aux ordonnances claires, mais strictement psychologique et humain. Grâce à elles, des épisodes variés, psychologiques aussi et humains, se trouvent unis, divinisés. Ils ont leur signification élargie, et la planche des *Cent Florins*, pour laquelle Bartsch propose le titre de *Jésus guérissant les malades*, que M. A-C. Coppier voudrait restreindre à une *Prédication de Jésus*, ne peut avoir d'appellation adéquate que *L'Évangile gravé de Rembrandt*.

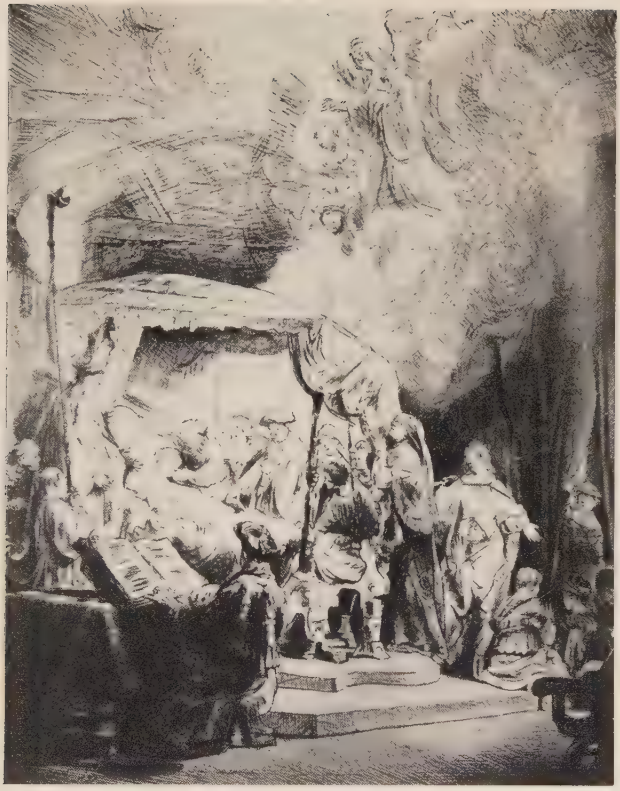
Pour souligner davantage cette plénitude évangélique, remarquons que deux symboles johanniques secondaires viennent compléter le symbole de la Lumière : c'est la source, où verdit une branche, à l'avant-plan, près de la natte de la femme hydropique, — « une Source jaillissant pour la vie éternelle » (Jean, IV, 14) — c'est la coquille de saint Jacques, à même hauteur, devant la troupe des miséreux, en pèlerinage vers la Lumière : « Je suis la Voie » (Jean, XIV, 6).

Cette ampleur de conception, cette largeur de style font vraiment de notre planche un pendant d'inspiration évangélique à la *Dispute du Saint-Sacrement* de Raphaël, avec cette supériorité que la narration, la décoration, l'atmosphère, sont devenues actives et que, dans le drame, l'acteur principal et symbolique est la lumière. Sans qu'il dût sacrifier la « beauté de Platon », tant goûtée à la Renaissance, l'art religieux y rejoint, comme à la fin du moyen âge, mais avec des moyens élargis, la « charité de Pascal ». Rien, à notre sens, dans tout cela, qui ne soit enrichissement, et enrichissement dans le sens catholique.

Les « Trois Croix » (B. 78) (0,285×0,450) (1653).

C'est un drame encore, d'une conception nouvelle, déroulant ses actes successifs dans une suite « d'états » que cette planche des *Trois Croix*, et ces états épuisent l'interprétation graphique de la mort de Jésus d'après l'Évangile. Que le lecteur veuille bien excuser ici certaines notions techniques, elles sont nécessaires. Une eau-forte, ou plus exactement une épreuve, on le sait, est une image obtenue sur papier par l'impression des traits gravés à la main *en creux* sur une plaque de cuivre et cela en majeure partie au moyen d'un acide. Une même planche peut, à la suite de grattages puis de morsures successives à l'acide, recevoir le dessin des diverses conceptions d'un même sujet primitif. Chaque tirage du cuivre ainsi retravaillé donne un état. Les états, chez un artiste comme Rembrandt, mobile et vivant intensément dans son âme l'épisode que sa pointe ou son burin retracent sur la planche de métal, sont des documents curieux pour surprendre les sautes de la sensibilité chez le créateur et l'évolution dynamique du drame conçu.

Dès le premier état des *Trois Croix*, nous devinons que Rembrandt veut prolonger le thème des *Cent Florins*, l'amener à son point critique, et nous pressentons quelque chose d'un quatrième acte de tragédie. Le détail descriptif et historique cueilli dans les synoptiques : « or, depuis la sixième heure, il y eut des ténèbres sur toute la terre jusqu'à la neuvième heure » (Matt., XXVII, 45),



(Photos A. Wouters, s. 1.)

Gloriosa dicta sunt de te, Maria :
Quia fecit tibi magna qui potens est.

La Mort de la Vierge par Rembrandt (1639).

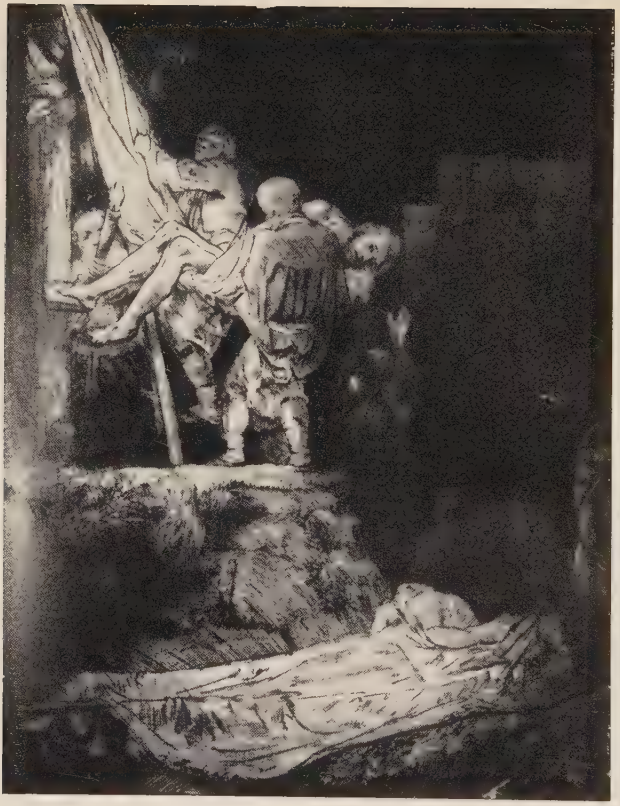
N. d. l. R. — La difficulté d'obtenir les reproductions photomécaniques d'images où les effets de lumière sont très délicats ne nous permet d'offrir à nos lecteurs que des gravures fort imparfaites. Elles permettront de suivre les détails iconographiques de l'article dans leur ensemble, mais elles ne pourront suggérer, même de loin, les richesses artistiques des planches originales, comme les suggèrent les reproductions laborieusement établies par M. A.-C. Coppier (*o. c.*)

Sinite... ad me venire... (Matth. XIX. 14).

LA PIÈCE AUX CENT FLORINS (vers 1649-1650) (B. 74).

Orietur in tenebris lux tua... (Is. LVIII, 10).

LES TROIS CROIX (Premier état) (1653) (B. 78).



Mors et vita duello conflixere mirando...

La Descente de Croix aux Flambeaux
(1654) (B. 83).

va s'intégrer au symbole de saint Jean : les ténèbres, ennemies de la Lumière, plus actives que jamais et, massées, taches noires et opaques, aux deux bouts de la planche, pèsent de toutes leurs forces sur un cône de clartés pour le rétrécir. Au milieu, éclatant parmi ces autres clartés le Christ-Lumière est cloué sur la croix. Le cône lumineux est découpé en losanges, sinistrement barré de stries obliques, et les ténèbres, de-ci de-là, ont commencé à l'envahir, cernant étroitement le corps de Jésus lui-même.

La « grande masse de peuple » (Lc., XXIII, 27), qui avait suivi le cortège des trois condamnés jusqu'au Calvaire, les femmes qui « s'y lamentaient » (ib.), agitent des silhouettes effrayées dans le coin de gauche parmi les reflets de lumière crevant des ombres qui vont s'épaississant.

La maîtrise et la satisfaction de Rembrandt, observateur assidu du petit peuple d'Amsterdam, ont inventé ici les expressions très riches et vivantes de tristesse, de trouble, d'hésitation, de désespoir, de frayeur surtout, par quoi grouillent les masses humaines que bouleverse un cataclysme. Ces accords psychologiques sont d'abord plaqués dans le groupe très dense, à gauche vers le bas, puis comme arpégés : leurs notes diverses s'égrènent dans les silhouettes à contre-jour et ombrées de deux hommes qui s'enfuient, dans un chien qui détale derrière eux (1), affolé autant par la lumière que par la nuit, dans les femmes qui s'évanouissent, dans le soldat, au bord du groupe, qui s'arrête intrigué, avec, au bout de son roseau, l'éponge imprégnée de la posca, dans beaucoup d'autres personnages de la planche, identifiables par l'Évangile, par la légende ou l'iconographie médiévale.

Les artistes du XVII^e siècle, dans le développement décoratif

(1) Pour qui observa jamais une éclipse de soleil et l'effroi des animaux à ce crépuscule subit, le chien paraîtra d'une vérité saisissante. Rembrandt a pu voir deux éclipses, assez peu de temps avant les « Trois Croix ». Hevelius dans sa « *Selenographia sive descriptio lunae et macularum eiusdem...* » (1647) mentionne une éclipse de soleil, totale, qu'il a observée en avril 1642, à Dantzig. Elle fut probablement visible en Hollande. Picard observa une éclipse de soleil (totale ?), le 25 août 1645, en compagnie de Gassendi. Celle-ci était certainement visible en Hollande.

de leurs crucifixions, aux multiples épisodes, adoptent un procédé, je dirai rédactionnel, qui dérange l'ordre chronologique de la narration évangélique. Dans la hantise du drame où va s'affirmer la « puissance des ténèbres » (Lc., XXII, 53) et qu'il poursuit à travers les quatre états de sa planche, Rembrandt, lui, bouscule cet ordre. Sous une grande projection lumineuse dont les masses, ombrées en diverses intensités, fixent de manière inédite les lignes décoratives de la scène, il unit les événements par leurs liens psychologiques, et construit un drame humain sous le drame divin.

Les « brigands crucifiés avec Jésus » (Matt., XVIII, 44) pendent à leur croix, les membres comme disloqués par l'horrible supplice. Du ciel, sur le mauvais larron, des clartés irradient. Sa tête, rejetée vers l'arrière, entraîne tout le corps en haut et, avec les bras tordus autour de la traverse du gibet, elle s'enclave, lumineuse parmi les opacités de la nuit. Le larron blasphème la Lumière qui l'inonde, mais derrière le pinceau de clartés qu'elles refoulent déjà, des stries noires enchevêtrées en sinistres paquets se pelotonnent, menaçantes. Du même côté, tout autour du mauvais larron et jusque sous la Croix de Jésus, les Juifs, — « passants, Princes des prêtres, Scribes et Anciens » (Mt., XXVII, 39-43) — ricanent, insultent, blasphèment. Le Christ leur oppose une noble dignité par le modelé ferme et lumineux de son corps, dégagé par le contraste des noirs qui l'enserrent. Rembrandt s'écarte à peine des artistes catholiques du XVII^e siècle. Leur Christ « veut moins nous émouvoir par la souffrance que nous attendrir par sa profonde soumission à la volonté de son Père » (1). Mais le visage est douloureux, d'une douleur mêlée de bonté dans le colloque qu'Il a engagé avec le bon larron et que note saint Luc, le chantre de la douceur de Dieu : « Je te dis en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis » (Lc., XXIII, 43). Dans l'humilité de son visage baissé, le brigand repentant cueille toutes les ombres fasciculées, qui, à gauche, bordent les clartés centrales.

(1) E. MALE, *o. c.* p. 278.

La richesse psychologique du drame se détaille encore en accents émouvants dans la scène qui, du pied de la croix, se développe vers la droite, en bas. Un personnage recueille, dirait-on, sur un linge le sang qui coule, une femme nous tourne le dos, adore et s'alarme de la scène à sa droite; Marie, n'est pas debout comme le note Saint Jean (XIX, 25), elle a défailli parmi les saintes femmes. Au pathétique de cette scène, héritée de la fin du moyen âge et que Daniele da Volterra (1) a renouvelée dans l'art post-trentin, Rembrandt ajoute une note de frayeur, toute dans la tonalité de l'ensemble : une femme, à l'extrémité du groupe se blottit d'effroi. Elle voit, à ses pieds, le rocher crever d'une déchirure mouvante et un mort qui ressuscite, la tête serrée dans un linceul.

En contraste avec ce groupe agité, à gauche de la croix de Jésus, le centurion agenouillé reconnaît son Dieu et l'adore (Mt., XXVII, 54), silhouette à contre-jour, où les ombres semblent pénétrées de lumière et transparentes. Enfin, des cavaliers romains apportent, parmi la haine juive, parmi l'appréhension ou l'amour chrétiens, une expression très rude d'indifférence païenne, romaine et de soldat. Ils sont empruntés à la Renaissance florentine et viennent de l'œuvre de Paolo Uccello (1397-1475). Au deuxième état, l'un a disparu; une médaille de Pisanello (1397-1455) a fourni le modèle de l'étrange cavalier qui le remplace. Le groupe pathétique de droite, griffonné en indications trop sommaires, est devenu un remuement de larves phosphorescentes dans la houle des ténèbres. Celles-ci enserrent le cône lumineux comme actives à la rétrécir encore. Sous leur étreinte

(1) Dans la « Déposition de la Croix » (Rome, Trinité des Monts) (1541). Al. Busuioceanu, *Daniele da Volterra e la storia di un motivo pittorico* (Annuario della Scuola Romana, 1931) a recherché la préparation de cette iconographie dans l'art du XV^e^ siècle et les œuvres qu'elle a influencées à son tour. Rembrandt a dû s'inspirer des multiples gravures où Dürer reprend ce motif. Peut-être est-ce la « Kreuzigung Christi », tableau à Ober-S. Veit (Vienne) (cfr. Klassiker der Kunst, Dürer, p. 83) qui se rapproche le plus de la conception de cet épisode aux « Trois-Croix », ou bien le B. 11 de la « Grosse Passion ». L'épisode destiné à sombrer dans la nuit aux états suivants n'est traité que très sommairement par Rembrandt.

le mauvais larron a disparu dans la nuit, symbole de sa damnation. Les stries noires, à travers la lumière vacillante, sont sinistres, le bon larron en est comme fouetté, et tout le mouvement des ombres nous renseigne sur la tentation suprême qui doit être la sienne dans l'écroulement, semble-t-il, de toutes les grandeurs de ce Jésus qui lui a promis le Paradis. Nous sommes au moment de la Passion, tragique entre tous, où le Christ vers la neuvième heure, cria d'une voix forte : « Eli, Eli, lamma sabacthani, c'est-à-dire, Mon Dieu, Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » (Mt., XXVII, 46).

Le troisième état, avec des modelés vigoureux sur les groupes à droite et à gauche où un cheval se cabre, accentue encore l'effroi de cette heure. Notons combien Rembrandt fut près de pouvoir transposer plastiquement l'exégèse calviniste des souffrances morales de la Passion (1). Pour Calvin, le Christ dans sa Passion aurait subi les tourments des damnés, le sentiment du rejet de Dieu, le désespoir. Mais la fidélité synthétique à l'Évangile autant que sa sensibilité d'artiste, en réaction nécessaire contre le calvinisme destructeur des images, gardent le maître graveur de pareille inhumanité et de pareil sacrilège. Si, au deuxième état, le Christ conserve non seulement le modelé lumineux de son corps mais encore les rayons fulgurants autour de la tête, signes que sa divinité ne l'abandonne pas, au troisième état, dans la crise, si violemment figurée par des oppositions d'ombres et de lumières que l'artiste en semble égaré, le corps de Jésus est plus éclatant que jamais.

Au dernier état, à gauche, en bas, il tremble dans la nuit de poix, de furtifs accents de lumière, éclairant des gestes de frayeur,

(1) « Non mortem horruit simpliciter, quatenus est transitus e mundo, sed quia formidabile Dei tribunal illi erat ante oculos, iudex ipse incomprehensibili vindicta armatus, peccata vero nostra, quorum onus illi impositum erat, sua ingenti mole eum premebant ». *J. Calvini Opera quae supersunt.* Brunsvigiae, 1891, vol. XLV. col. 720 et col. 779. Nous ne nions pas qu'entre la conception de Rembrandt, ici, et certains passages de Calvin, qui isolés du contexte pourraient avoir une signification orthodoxe, il n'y ait pas certains rapports, Comparez le commentaire que fait Calvin du Psaume XXII. *In lib. psalm. comment.* Édition de Brunswick, 1887, col. 219.

soulignant la fuite d'une foule éperdue. Mais en haut, où à l'instant même la mort et la vie, le jour et la nuit, s'affrontaient dans un duel admirable, le désordre s'apaise, les formes se rassérènent (1). Le maître y sabrait sa planche en travail sauvage, maintenant il s'y applique avec patience, finit un contour, modèle un volume, feutre un noir et enveloppe d'ombres plus douces le galbe du corps de Jésus et du bon larron défunts de leurs souffrances. L'éclairage, d'une teinte étrangement froide, tamisé, lointain, qui règne dans la partie supérieure de l'image, interprète une atmosphère religieuse de Samedi-Saint, une aurore de Résurrection. Le drame du Christ, Lumière du monde d'après saint Jean et d'après Rembrandt, est, on le sent, tout près de son apothéose.

La Descente de Croix aux Flambeaux (B. 83) (0,210 × 0,161) (1654).

Cette apothéose n'est pas, comme on s'y attendrait, une *Résurrection*. C'est une *Descente de Croix* triomphale, d'un Rubens plus ému, moins épique, dont les couleurs chanteraient moins les splendeurs du soleil qu'elles ne suggéreraient, par leurs richesses symboliques, le passage même du deuil à la victoire.

On connaît l'analyse par Fromentin (2) des *Disciples d'Emmaüs*, peinture du Louvre. Malgré l'insuffisance de l'information historique, la page reste psychologiquement vraie. Le Christ ressuscité y est dans sa gloire « ... un vivant qui respire et qui certainement a passé par la mort ». On pourrait renverser les termes pour la planche qui nous occupe : « Jésus y est un mort, bien mort, et qui certainement reviendra à une vie glorieuse ».

(1) A notre humble avis et d'après les reproductions des diverses éditions de M. A.-C. Coppier, il y a deux esprits qui s'opposent dans le dernier état de cette planche et l'impression de « cataclysme général » dont parle l'auteur (*o. c.* p. 107) s'accentue dans le bas de la planche seulement.

(2) O. c. p. 330. Notons que s'il y a d'admirables *peintures* du Christ ressuscité, et quelques *Disciples d'Emmaüs* dans l'œuvre gravé (B. 87 et 88), l'éblouissant *Jésus au milieu des Disciples* (B. 89) n'est pas achevé. Les sentiments de Rembrandt pour le Christ ressuscité sont étranges; l'étonnement, l'effroi dominent.

Avec une technique nouvelle, Rembrandt va nous l'affirmer. Après ses premières œuvres linéaires, il avait, aux *Cent Florins* par exemple, introduit dans ses gravures le clair-obscur de ses peintures et doublé son drame de suggestions symboliques et divines. Dans les *Trois Croix*, il est trace déjà qu'il va pousser plus loin la magie de son métier. Avec une encre unique, rien qu'avec les moyens ordinaires de l'eau-forte, c'est-à-dire avec des tailles diversement inclinées ou diversement orientées ou diversement mordues, il parvient à donner cette multitude de tons qui dans le noir unique font courir des reflets rougeâtres, bleuâtres, dorés, éclatants ou ternes, avec toutes leurs combinaisons, selon l'effet voulu; il y enferme un sentiment, comme fait un musicien d'une mélodie; ils en deviennent porteurs de symboles autant que le clair-obscur naguère.

A la *Descente de Croix*, la scène est active, comme toujours chez Rembrandt. Un disciple coincé entre le bord de gauche et le montant de la croix, présentée de profil, fait ressortir le clou du pied droit en martelant, d'en bas, la pointe. Le cadavre pèse au bras du disciple qui s'arc-boute pour le recevoir; un personnage, inquiet, tend le bras pour soutenir, s'il le fallait, la tête trop lourde. Nicodème arrange le linceul sur un brancard.

La scène principale est en pleine lumière : un homme y tend le flambeau qui donne son nom à la planche. Tant s'en faut que matériellement cette flamme suffise à tout l'éclat et à toutes les richesses prismatiques que cet éclat va développer comme une modulation de couleurs pour faire, d'un deuil, sortir un triomphe. A tout prendre, le flambeau n'est qu'un raccord à la réalité matérielle : sa lumière est absorbée par une autre, symbolique, et qui baigne l'ensemble.

Elle détaille et transfigure tout de la construction pyramidale heurtée; elle fait traîner comme un reflet de soleil mort sur le linge du brancard; elle symbolise dans une note ardente l'amoureuse occupation de Nicodème; elle crée, sur la butte où est plantée la croix, un jeu nuancé de valeurs en transition du blanc d'en bas au blanc d'en haut; elle souligne les expressions de lassitude et de sérénité à la tête et au visage de Jésus; elle donne une

transparence de vitrail au corps des disciples dans le recueillement pieux de leur silencieuse besogne; puis, du cadavre cerné d'ombres vigoureuses et de cette « plurima mortis imago », elle fuse, par le chemin du grand drap fulgurant, et irradie vers la pointe avec un accent triomphal. Dans cette splendeur, rien qui suggère, comme à la *Descente de Croix*, de l'Ermitage à Leningrad, que Rembrandt peignit à vingt cinq ans, « la tragique résistance d'un jour qui ne veut pas mourir ».

L'ancienne iconographie dressait, au bas de l'horizon, derrière la Croix, Jérusalem et son temple comme un symbole de la loi juive qui se périme dans la mort de Jésus. Le XVII^e siècle catholique reste fidèle à ce symbole. Rembrandt le reprend, mais l'approfondit. Ce qui n'était qu'une indication symbolique devient, chez lui, une action symbolique. A la courbe heurtée de sa pyramide lumineuse, il oppose, en contrepoint, un développement mélodique de la nuit : du même linceul qu'étend un Nicodème teinté de reflets roussâtres, en passant par les indécises lueurs que captent les visages de quelques comparses, cette courbe s'approfondit dans d'épaisses ténèbres, pour dresser, à la hauteur même du Christ, mais repoussée dans le lointain, une masse bleutée et froide : le Temple.

Ainsi s'achève le triomphe de la Lumière.

L'analyse des images que nous venons de faire nous a fourni des documents. Après un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre gravé, nous les avons choisis parmi les plus significatifs. Nous pouvons répondre aux questions posées au début de cet article.

Et tout d'abord, pour Rembrandt, on ne peut sans restriction répéter Fromentin et écrire, comme le fit tout récemment encore M. Louis Hourticq (1) : « L'artiste de la Hollande ne collabore pas, comme le sculpteur grec ou gothique, à l'affirmation de la personnalité divine, ni comme le peintre catholique à l'enseignement de l'Évangile ».

(1) M. L. HOURTICQ, *La Hollande*, Paris, 1932 (coll. *Ars Una*), p. 287. La pensée de l'auteur est plus heureusement exprimée à la page 289.

Le plus grand artiste de la Hollande et, comme nous allons le dire, hollandais jusqu'aux moelles, a donné dans son œuvre à la Bible de Dieu et à l'Évangile de son Christ une place d'honneur.

Les conditions particulières où cette œuvre se développe et la personnalité de celui qui l'a créée l'expliquent tout naturellement.

Au début de sa carrière, pendant six mois seulement, Rembrandt travaille chez le peintre italianisant Pietro Lastman (1583-1633). Formé sous l'influence d'Elzheimer à Rome, à l'époque où florissaient en Italie le Caravaggio (1), Ribera et des élèves plus intempérants encore de ces maîtres sauvages, Lastman adoucit le réalisme des *tenebrosi*. Son maniérisme garde l'habitude de cerner les formes par des ombres opaques dans un éclairage nocturne. Rembrandt n'oubliera pas cette première leçon d'un italianisme formel. Mais son génie a compris que ce n'est pas là toute l'Italie et aussi qu'avec l'ombre et la lumière un Hollandais, intimiste par tempérament, fera merveille.

Il tâche à connaître l'Italie des chefs-d'œuvre (2). Largement accueillant à tout ce que l'on travaillait autour de lui, loin de lui, dans le passé, dans le présent, nous le voyons, protestant très libéral dans un pays calviniste, buriner en continuité avec l'ancienne iconographie médiévale jusqu'à des images de saints, et la *Mort de la Vierge* d'un catholicisme triomphal.

Ces thèmes-là, et beaucoup plus l'Évangile, patrimoine commun de tous les chrétiens, il les a traités dans un style où se retrouvent assimilées, à peine gauchies, les sérénités plastiques, ordonnatrices et décoratives, de la première et de la haute Renais-

(1) M. Male, *op. cit.* p. 6, écrit : « il est probable que Rembrandt lui-même doit quelque chose à cet étrange génie (Caravage), annonciateur d'un art nouveau ». Bien certainement : Lastman, Elzheimer sont les chaînons qui rattachent Rembrandt à Caravage. Cfr. Thieme. *Allgemeines Lexicon der bildenden Künstler*. T. x, pp. 483-486, art. Elzheimer (Adam). « Für seine späten Jahren ist dies letzte Vorbild (celui de Caravage) für ihn von Bedeutung geworden... » ib. p. 484. M. L. Gillet (*o. c.* p. 44) écrit : « La transition de l'éclairage brutal et crû, à ombres fortes (de Caravage), aux suaves rayonnements del a poésie hollandaise, s'accomplit chez cet Allemand (Elzheimer)... il fut vespéral et crépusculaire ».

(2) L'inventaire de Rembrandt, en 1656, nous révèle que le maître possédait tout ce qui s'était gravé d'après Raphaël. A.-C. Coppier, o. c. p. 58.

sance italienne. Il possédait dans ses collections des dessins, des estampes, des médailles d'Uccello, de Pisanello. Il goûte les œuvres de Raphaël et fait des *Cent Florins* un pendant à la *Dispute du Saint-Sacrement*. Après une étude approfondie de la *Cène*, il rêve, comme Vinci, d'un drame, d'un drame en plusieurs « journées » : les *Cent Florins* encore, qui se continuent dans les *Trois Croix*, dans la *Descente de Croix aux Flambeaux*.

Mais il dépasse ces influences-là, comme il les dépassera toutes. Le style de la Contre-Réforme catholique réchauffait ce qu'il y avait de froid, de purement humain dans les œuvres de la Renaissance. Par la splendeur oratoire et épique de leur inspiration, les grands tableaux décoratifs des Vénitiens et de Rubens font comme sonner aux parois de nos églises des accents de lutte et de triomphe pour la Réforme enrayée et les conquêtes lointaines des missionnaires de Rome. Rembrandt étudie les Vénitiens, il étudie Rubens, leur vivante composition, leur opulente palette. Mais il n'a de cesse que, dans ses images sur vélin de quelques décimètres carrés, tirées avec une encre noire unique, il n'ait condensé, par la pointe et le burin, des lumières et des ombres, où court, avec une résonnance étrange, toute une gamme de reflets colorés, riches, qui suggèrent des ardeurs d'amour, des froideurs de tombeau, des éblouissements glorieux. Ainsi ramène-t-il à une intimité religieuse le style oratoire de ses contemporains catholiques. Les symboles des lumières colorées remplacent un style qui, parfois, sentait la rhétorique. Par l'intimité, il est de plain-pied avec les moindres maîtres de son pays et de son temps; par l'intimité religieuse, il restitue à l'art religieux hollandais ce qu'il y avait de plus émouvant chez les anciens maîtres flandro-bourguignons; avec les symboles renouvelés (1), il se met à part de tous, il innove, mais dans la ligne même de ce qu'il a reçu et sans rien contredire.

Comme toujours ou presque toujours dans l'iconographie

(1) M. L. Hourticq, *o. c.* p. 111 note fort bien comment Giotto a renouvelé l'art et l'iconographie elle-même en rendant active la scène de la Résurrection de Lazare. Ainsi Rembrandt, en renouvelant le symbolisme et le rendant dramatique.

religieuse avant lui, les personnages de ses tableaux ou de ses planches sont des contemporains. Il cueille leurs types pittoresques dans ses promenades au ghetto d'Amsterdam. S'y trompe-t-il lui-même et croit-il vraiment que les Juifs de Palestine au temps de Jésus étaient comme ces Juifs-là ? Peu importe. Son génie est d'avoir su les faire vivre d'une vie double : celle qu'ils tiennent de leur nature d'homme et par laquelle, tel un Vinci plus réaliste, il nous aurait émus par un drame humain seulement; celle qu'ils tiennent d'une atmosphère poétique qui leur enlève toute vulgarité, qui les enveloppe de lumière, et, les extrayant d'ombres lointaines, les replonge dans un monde divin. C'est dans ce monde-là que se joue le vrai drame rembranesque. En possession, pour la gravure, du clair-obscur de ses tableaux, Rembrandt a vu, dans l'Évangile selon saint Jean, le sujet religieux adéquat pour faire valoir ses acquêts de métier.

Et puisque tout drame doit émouvoir, l'artiste s'est dépassé une nouvelle fois lui-même. Pour rendre son drame émouvant, il a comme pétri, dans le noir ou le gris ou le blanc de ses images, des couleurs chaudes et froides, comme personne ne l'a fait dans la gravure. Ainsi, à travers les dégradations infinies des ombres phosphorescentes, à travers les lumières teintées de ses planches, il a éveillé, à l'occasion de l'épisode raconté, les émotions indicibles d'un cœur d'homme au contact de Dieu et de Jésus. Orchestrées comme des symphonies picturales, ses images, tel un feuillet de vers ou de musique, pourraient s'intituler : Pitié, Mystère, Pacification, Deuil, Espérance, Triomphe.

Sans Rembrandt, sans les romanistes dont il reçut les premières leçons, sans les quelques rares élèves, écrasés par la gloire du maître, il serait vrai que dans la Hollande calviniste, les intérieurs, les portraits de famille, les scènes amusantes, les tableaux de corporations, les paysages et les marines auraient seuls balancé la grande peinture italienne ou de la Renaissance anversoise. La peinture hollandaise n'aurait connu que l'intimité de la famille ou celle des coins de terre familiers. Par Rembrandt, elle communie, en dépit d'elle-même, à la grande pensée catholique qui, par l'art catholique, rayonne jusque chez elle. Sans doute, les

thèmes du catholicisme contemporain sont-ils peu de chose dans l'art du plus grand peintre-graveur de la Hollande. Il puise aux eaux du fleuve catholique, en amont (1) pour l'iconographie, il prend devant lui pour l'esprit et le style. Disons mieux : trop grand pour prendre simplement, il transforme sans altérer. Il eut le génie de rechristianiser l'art hollandais en adaptant l'art religieux d'Italie à l'esprit de la Hollande, celui qu'elle avait dès avant le calvinisme : l'esprit d'intimité. Pour l'avoir rechristianisé, il le fit plus intime : parmi les richesses perdues, il lui rendit l'émoi de l'âme, qui redécouvre au fond d'elle-même le visage de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Ne pouvant le faire resplendir aux murs des temples, il le para de lumières aux mille nuances colorées dans l'art par excellence de l'intimité, l'art de la gravure, celui dont on lit les images, seul, au plus secret de sa chambre ou autour de la table de famille, sous la lampe, à l'heure des intimités, l'heure du soir. Ses tableaux eux-mêmes sont à peine plus grands, à peine plus colorés : le même génie les créa qui créa les gravures. Et s'il nous faut ramener à une suffisante unité l'étonnante complexité de l'œuvre de Rembrandt, le situer en face de l'art catholique contemporain, qu'il nous soit permis d'adapter une image de l'Évangile, — cet Évangile qu'il a tant aimé! — et disons : « Il a ramassé les miettes tombées de la table du Seigneur » (Mt., XV, 27); entre ses doigts, elles ont jeté d'étranges feux, s'étant muées en joyaux.

Joseph STREIGNART, S. I.
Prof. à la Facult. de Philos. et Lettres N.-D. de la Paix, Namur.

(1) ... In Holland seiner Tage hatte eigentlich nur Rembrandt Kenntnis und Verständtnis für die Kunst des sechzehnten (und fünfzehnten) Jahrhunderts H.-W. SINGER, *Rembrandt. II, Radierungen*, Stuttgart, p. 283.

Thérapeutique des Onanistes

La question de l'onanisme conjugal, si brûlante qu'elle soit, ne soulève aucune difficulté théorique. Depuis longtemps, l'Église a énoncé sa doctrine sur ce point, les théologiens l'ont éclairée, les économistes chrétiens en ont établi le bien-fondé. Il n'est donc pas un prêtre, lorsqu'il entre dans son confessionnal, qui puisse se croire mal informé touchant ce grave sujet, surtout depuis qu'un certain nombre de règles disciplinaires ont été édictées par nos Évêques, lesquelles ne laissent place à aucune incertitude de conduite (1).

Néanmoins, il n'est peut-être pas non plus un confesseur qui ne redoute d'avoir à traiter et à trancher les cas concrets qui surgissent à l'improviste devant lui. Chaque fois, c'est une partie pénible à engager et à gagner en quelques passes. Aussi quel soulagement pour le confesseur, lorsque, ayant affaire à un inconnu et après lui avoir posé une brève question, il s'est acquis l'assurance que son pénitent ne commet point de péché dans le mariage! Alors il se hâte d'aborder des sujets moins épineux; mais cette précipitation même démontre combien il appréhendait de devoir discuter avec un onaniste et d'avoir à le convaincre de cesser ses pratiques. Nous voudrions présenter ici quelques considérations pour venir en aide aux confesseurs dans ces moments critiques de leur ministère. Nous ne leur promettons pas un procédé magique, qui ferait s'évanouir toute difficulté. Ce serait trop beau! On peut tout de même essayer de leur faciliter la tâche. Arrêtons-nous d'abord à une observation générale, qui domine toute la question.

On sait que l'onaniste prétend jouir du mariage, sans en supporter les charges. Mais comme il n'existe en fin de compte aucun moyen licite d'empêcher la génération, si les époux jugent

(1) Pour l'étude de l'aspect théorique de la question, nous nous permettons de renvoyer les nouveaux abonnés de la Revue aux remarquables articles du P. Creusen sur *L'Onanisme conjugal*, parus ici-même en février, avril, mai, 1932.

impossible, pour une cause raisonnable, la venue d'un nouvel enfant, l'unique pratique qui s'impose logiquement à eux, c'est la continence.

Dès lors on se demande, et en bornant la question aux seuls époux chrétiens : Pourquoi en est-il tant qui se refusent à garder la continence, et qui, plutôt que de consentir les sacrifices nécessaires, n'hésitent pas à commettre le péché mortel, à se priver des sacrements et à vivre, en contradiction avec leurs croyances, pendant de longues années dans le mal ?

A cette question, les meilleurs répondent souvent de très bonne foi que la continence excède leurs forces, qu'elle leur est radicalement impossible, surtout à cause des tentations immédiates et continuelles que suscite l'intimité de la vie conjugale. Sans discuter l'excuse ni lui contester toute valeur, il faut reconnaître que, dans la réalité, beaucoup d'hommes (et nous ne parlons pas ici des licencieux) manquent, pour s'abstenir, de la force d'âme nécessaire. C'est un fait. La passion les asservit, en ce sens du moins qu'ils cèdent fatalement à chacun de ses appels. Les mêmes hommes, dans toutes les autres tentations de la vie morale, pourront se commander sans peine; mais qu'il s'agisse de leur appétit sexuel, ils semblent incapables de le surmonter ou même de le discipliner. Ne point contenter leur désir, ne fût-ce qu'une fois, les irrite et leur paraît un insupportable sacrifice.

Pourquoi ? Nul théologien n'admettra cependant que la concupiscence soit invincible. Ne serait-ce pas simplement que ces chrétiens ont peu à peu perdu quelque chose de leur empire sur eux-mêmes ? Pour facile qu'elle soit, l'explication s'impose. Même en restant dans les limites du permis et de l'honnête, ils se sont en effet accoutumés à accorder à leur passion toute satisfaction qu'elle réclamait, jamais ils ne l'ont brisée par un refus. Le résultat n'était pas douteux. Prenons un cas assez fréquent, et choisi à dessein dans les conditions les plus favorables. Voici un jeune homme qui se marie après une vie chaste et vraiment chrétienne. Jusqu'ici il a maintenu sa vertu intacte à un prix héroïque. Or du jour au lendemain, tout (on comprend dans quel sens nous le disons) lui devient permis. Il use donc allègre-

ment de ses droits légitimes, et souvent avec une ardeur proportionnée à sa chasteté antérieure. Les premiers temps surtout, il ignore toute modération, sans que sa conscience ait sujet de s'en troubler le moins du monde. Eh bien! n'est-il pas de toute évidence que cet homme jeune se sera bientôt rendu presque incapable de pratiquer la continence même temporaire? Il deviendra malheureux et impatient, lorsque sa femme sera enceinte, ou qu'il lui faudrait ménager la santé de celle-ci, ou encore lorsque la sagesse lui conseillerait de ne pas augmenter pour le moment sa famille. Trois enfants en quatre ans de mariage : il s'épouvante! C'est alors que l'inévitable continence lui semble une loi impossible, odieuse et tyrannique.

C'est pourquoi il est *un conseil d'or* qu'il ne faudrait jamais manquer d'inculquer aux jeunes gens chrétiens avant leur mariage. Quand on les aura exactement instruits de l'amplitude de leurs droits, qu'on ajoute : « Apprenez cependant à vous mortifier dans votre instinct sexuel; sachez vous refuser une satisfaction, lors même qu'elle vous serait absolument licite. Imposez-vous de temps à autre le sacrifice de renoncer à l'acte conjugal, par pure vertu, pourvu évidemment que ce soit de consentement mutuel et sans danger de péché. Nul acte de la vie n'est soustrait au précepte évangélique du renoncement. Un bon chrétien se mortifie dans la nourriture; il peut aussi se mortifier dans l'usage de ses droits matrimoniaux. En compensation, il sera toujours prêt à se soumettre facilement et de bon cœur à la loi de Dieu... » A tenir aux jeunes gens vertueux ce langage viril, on leur rendra un service plus réel, que si, sous prétexte de mettre leur conscience à l'aise, on leur dit étourdiment : « Tout vous est désormais permis, excepté telle et telle chose... »

Ce conseil de modération volontaire, saint Paul l'insinuait déjà, lorsqu'il écrivait : *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi* (*1 Cor.*, VII, 5). Dans l'Encyclique *Casti Connubii*, S. S. Pie XI trace la même règle : « S'en tenir, sans hésitation, en tout ce qui concerne le mariage, aux commandements de Dieu..., en n'usant jamais que chrétiennement et saintement des droits acquis par le mariage, surtout dans

les premiers temps de l'union conjugale, afin que si, par la suite, les circonstances exigent la continence, il leur soit, pour s'y être habitués déjà l'un et l'autre, plus facile de la garder ». Enfin, s'il était nécessaire d'insister, nous rappellerions ce qu'écrivait le Cardinal Mercier dans sa célèbre *Lettre pastorale* de 1909 : « Même dans le mariage, disait-il, l'homme et la femme doivent modérer leurs désirs. Chaque mari doit avoir pour la complexion de sa femme les égards, les ménagements que la prudence et la délicatesse du cœur commandent. Un jour peut venir où la sauvegarde de la santé de l'un des deux époux mettra entre eux, pour longtemps peut-être, une barrière : comment la respecteraient-ils alors, s'ils ignoraient les premiers efforts de la continence ? » Toujours est-il qu'un peu d'esprit chrétien, un peu de sagesse chrétienne, diminuerait déjà sensiblement le nombre des cas difficiles portés au confessionnal. Quant à ceux-ci, voyons maintenant comment on pourrait aider les confesseurs à les traiter.

Aucun confesseur n'ignore qu'il est tenu d'interroger prudemment et sérieusement les personnes qu'il ne connaît pas, surtout celles dont il a lieu de suspecter le silence ou l'ignorance.

Mais comment parviendra-t-il à leur faire accepter d'un cœur sincère les obligations de la loi divine ? La question est réputée, et à bon droit, une des plus embarrassantes qui se puissent rencontrer. D'une part, en effet, nous ne pouvons pas pactiser avec le mal, ni faire des acceptions de personnes, ni même nous laisser entraîner à des concessions coupables, sous prétexte qu'il ne faut pas éteindre la mèche qui fume encore. Quand un pénitent se tait frauduleusement, ou qu'on le sent sourdement obstiné dans le mal, ce serait un véritable abus de mots, que de parler d'un fragile restant de vie chrétienne, qu'il faille sauver par un artifice dont personne n'est dupe. « Nous avertissons les prêtres qui sont attachés au ministère de la confession, écrit le Souverain Pontife, et tous ceux qui ont charge d'âme, de ne point laisser dans l'erreur touchant cette très grave loi de Dieu les fidèles qui leur sont confiés, et bien plus encore de se prémunir eux-mêmes contre les fausses opinions de ce genre, et de ne pac-

tiser en aucune façon avec elles. Si, d'ailleurs, un confesseur ou un pasteur des âmes induisait en ces erreurs les fidèles qui leur sont confiés, ou si du moins, soit par une approbation, soit par un silence calculé, il les y confirmait, qu'il sache qu'il aura à rendre à Dieu, le Juge suprême, un compte sévère de sa prévarication; qu'il considère comme lui étant adressées ces paroles du Christ : « Ce sont des aveugles et ils sont les chefs des aveugles; or si un aveugle conduit un aveugle, ils tombent tous deux dans la fosse ». Rien à coup sûr ne pourrait contribuer davantage à l'extension du mal, que l'indulgence complice des confesseurs. On se souvient peut-être des témoignages accablants que Paul Bureau a recueillis sur ce point douloureux, et qu'il cite au chapitre XV de l'*Indiscipline des Mœurs*.

Nous devons donc impérieusement revendiquer les droits divins; mais, d'autre part, il nous faut veiller de très près à ne pas décourager le pénitent, ni à lui paraître intraitables ou bornés. Prononcer froidement des sentences impitoyables, n'admettre aucune discussion, sembler dédaigner les considérations personnelles que le malheureux estime péremptoires, c'est renoncer à faire aucun bien au pécheur, et même le raidir dans l'indocilité. En sommes-nous réduits alors à tronquer la vérité, ou à la noyer dans des termes ambigus ? Évidemment non. Jamais nous ne pouvons nous exprimer de telle sorte que le pénitent nous quitte anxieux ou incertain de son devoir. Il a le droit absolu d'entendre une solution claire et ferme, si embarrassant que soit le cas qu'il apporte. Bien plus, il faut qu'il sorte du confessionnal, non pas révolté, ni avec l'impression d'avoir écouté de vaines paroles, mais convaincu que la solution du confesseur est bonne, nécessaire et praticable; en un mot, remonté et déterminé à respecter la loi divine.

Cela étant, nous demandons de nouveau : Par quels moyens, par quelles paroles miraculeuses, le confesseur réussira-t-il à susciter dans l'âme de son pénitent ces dispositions presque inespérées ? Cette question décisive, ou plutôt la solution de cette question, certains confesseurs ne seraient pas loin, paraît-il, de la considérer comme une utopie; aussi s'empressent-ils

d'octroyer l'absolution, dès qu'ils sont parvenus à tirer du pénitent une vague promesse d'amendement, ce qui suffira d'ailleurs parfois pour sauver la licéité. On peut, croyons-nous, attendre du confesseur une conduite plus éclairée et plus fructueuse. Sans doute, nul ne niera que la confession d'un onaniste ne réserve au prêtre un moment peu agréable, ne fût-ce que l'accablante impression d'avoir à soulever une masse au-dessus de ses forces. Sans doute encore, peu de batailles paraissent plus difficiles à livrer, pour des victoires plus précaires. Mais aborde-t-on toujours la difficulté avec assez de méthode? Si le confesseur se trouve perplexe, ce n'est pas faute de principes, ni qu'il ignore l'inflexible solution de la morale; n'est-ce pas surtout qu'il se sent comme pris au dépourvu, quant au meilleur procédé à suivre pour faire accepter, en quelques minutes, cette inflexible solution? Car ici plus que partout ailleurs peut-être, le casuiste doit entrer en jeu. Sous peine de pousser ses pénitents dans des impasses, le confesseur doit peser les réalités concrètes des circonstances et des personnes. S'il arrive à son confessionnal, pourvu de règles excellentes, mais théoriques et générales, qui s'appliquent à tous les cas et à tous les pénitents, il se verra souvent déconcerté par le pathétique et les rigueurs de la vie. Les arguments adéquats lui manqueront tout d'abord, il perdra du temps à chercher le joint, les mots justes ne lui viendront pas tout de suite aux lèvres. Supposons, au contraire, qu'il ait clairement classé d'avance dans son esprit les différents cas qui peuvent advenir; qu'il ait prévu pour chacun d'eux les points délicats, la tactique immédiate à adopter, le ton à prendre, les conseils à donner : sa tâche se trouverait déjà singulièrement aplanie. A peine aurait-il repéré le caractère de son pénitent, qu'une ligne de conduite lui apparaîtrait toute tracée, ou du moins suffisamment indiquée, pour lui permettre d'entrer droit dans le vif du sujet.

Voici, dans cet ordre d'idées, une classification de pénitents, à laquelle on pourrait recourir avec profit. Il est évidemment possible d'en imaginer d'autres.

Tout d'abord les extrémistes :

1) Ceux qui se confessent dans de *mauvaises dispositions*. Par exemple, les époux onanistes, qui n'ont qu'un ou deux enfants, et qui se refusent à augmenter leur famille pour des raisons de pur égoïsme. — Si ces mauvaises raisons ne font pas doute; si, de plus, aucun bon propos sincère ne se dessine, que le confesseur n'hésite pas à trancher sans ménagements, en se gardant de jamais tomber, il va sans dire, dans la dureté. Ici l'indulgence ou le souci de la prudence se feraient complices du mal. A ces pénitents insoumis, qu'on ne concède pas trop vite l'absolution, dans l'espoir de ne pas leur retirer l'ultime planche de salut. Nous avons déjà touché ce point plus haut. Tout bien considéré, il paraît préférable d'empêcher un homme de participer aux sacrements, s'il devait y apporter une volonté délibérément attachée au mal. Une juste sévérité ne serait-elle pas plutôt la vraie planche de salut ?

2) *Les excellents chrétiens*, qui ont fidèlement observé la loi divine et se trouvent aujourd'hui chargés d'une famille nombreuse, par exemple huit ou neuf enfants. Encore plus ou moins jeunes et pleins de force, ils se demandent avec anxiété jusqu'où s'étendra leur progéniture. Donc ils ont péché, mais ils voudraient timidement savoir s'ils n'en sont pas justifiés, pour avoir déjà bien assez rempli leur devoir. — Pour ces âmes courageuses, le confesseur se montrera vraiment paternel. Serait-il équitable de traiter en juge cassant des chrétiens d'élite, de paraître se scandaliser de leur question, alors qu'ils portent, eux, le joug le plus lourd, précisément parce qu'ils furent généreux dans leur obéissance ? Que le confesseur écoute donc leurs plaintes avec patience et bonté; qu'il donne à entendre qu'il comprend leurs alarmes. Sans doute, il ne peut prêter à croire qu'il insinue le mal ou qu'il y acquiesce; mais il ne lui est point défendu de rappeler à son pénitent, surtout s'il connaît sa droiture d'âme, quels moyens licites écartent l'éventualité d'une nouvelle conception. Avec prudence et avec bienséance, il parlera donc des moments plus ou moins opportuns (1) et des actes imparfaits, où les époux, sans

(1) Aucune loi de sécurité absolue n'a pu être établie jusqu'ici. Pour éviter

tourner la loi, trouveront un certain tempérament à sa rigueur. « Il y a, écrit le Souverain Pontife, tant dans le mariage lui-même que dans l'usage du droit matrimonial, des fins secondaires — comme le sont l'aide mutuelle, l'amour réciproque à entretenir, et le remède à la concupiscence — qu'il n'est pas du tout interdit aux époux d'avoir en vue, pourvu que la nature intrinsèque de cet acte soit sauvegardée, et sauvegardée du même coup sa subordination à la fin première ».

Entre ces deux attitudes extrêmes, on en distinguera une troisième qui participe de l'une et de l'autre.

3) *Les chrétiens pusillanimes.* Appelons ainsi ceux qui, n'ayant que trois ou quatre enfants, vivent néanmoins dans le mal, en prétextant qu'il ne faut pas compromettre l'avenir. Or aucune raison grave, ni de santé, ni de fortune, ne leur interdirait d'augmenter leur famille. — Qu'on se garde bien de brusquer les onanistes de ce genre, en les accablant de reproches immédiats! Ce serait les fermer à la seule considération qu'il leur importe d'entendre, à savoir la confiance en la Divine Providence. Tel est en effet le thème que le confesseur doit surtout développer devant ces pauvres âmes, dont la foi est restée vivace, mais dont le courage est trop court. Elles n'ont besoin que de cela, et il n'est pas rare qu'on parvienne à les tirer de leur pusillanimité. Mais l'expérience apprend aussi que c'est après le troisième ou le quatrième enfant, que pointent les mauvais calculs. Le moment est donc décisif pour beaucoup de foyers : il s'agit d'empêcher qu'ils ne glissent définitivement dans le mal. C'est pourquoi le confesseur, sans se départir de sa bienveillance, devra accentuer peu à peu la fermeté de ses conseils.

Dans le cadre de ces trois classes générales, des circonstances spéciales interviennent le plus souvent, qui revêtent une importance prédominante et exigent un traitement particulier. Citons-

des mécomptes dont il aurait à supporter le reproche, le confesseur adressera donc de préférence ses pénitents à un médecin sûr. — On relira avec profit l'article de F. HUERTH, S. I. De sterilitate physiologica (*Nouvelle Revue théologique*, septembre 1931), et les articles des docteurs DAUBRESSE (*Saint Luc Médical*, 1931, n. 2), DE GUCHTENEERE (id. 1931, n. 6), SMULDERS (id. 1932, n. 2).

en quelques-unes. Pour ne pas tomber dans des redites, nous nous bornerons à présenter ce qui concerne spécifiquement chaque cas.

4) *La femme est malade*, et le médecin a sérieusement averti le mari du danger d'une nouvelle grossesse. — Il ne sera pas indifférent au confesseur d'apprendre si le médecin est catholique ou non (1). Mais enfin, si le conseil est imposé par la nécessité, s'il n'a pas été dicté par la complaisance, si vraiment il suppose un péril de mort pour la femme, alors il ne reste qu'à exhorter sans détours le mari à l'héroïsme chrétien, en lui représentant que, dans la vie, il est des heures graves, où l'homme, aidé de la grâce, est impérieusement mis en demeure de prouver à Dieu qu'il l'aime par-dessus tout.

5) *Les ressources font défaut* pour nourrir et élever une famille nombreuse; à peine parvient-on à surmonter les nécessités actuelles. Supposons un fonctionnaire qui vit de son seul traitement, et qui ne peut espérer une augmentation avant un temps déterminé. Telle est sa situation aujourd'hui, telle elle sera demain et longtemps encore. L'indemnité qu'il toucherait du fait d'un nouvel enfant ne compenserait pas les frais de l'accouchement ou des installations qu'il faudrait aménager. Les chiffres sont là, vous disent-ils; pouvons-nous tenter la Providence ? — L'impossibilité morale pour certains époux d'agrandir leur famille ne peut pas être prise à la légère par le confesseur, surtout de nos jours où les questions de logement et de domesticité acquièrent une importance capitale, comme le Souverain Pontife le souligne à la fin de son Encyclique. Par conséquent le confesseur saura reconnaître à part lui et admettre, s'il y a lieu, cette impossibilité morale, sans toutefois concéder qu'elle excuserait jamais le mal. Prudemment il exposera la licéité des actes incomplets. Mais, et ceci paraît essentiel dans le cas, de peur que les époux ne passent peu à peu au mal formel, il insistera sur la nécessité de tenir

(1) « Il est des médecins qui devraient se frapper la poitrine. Au lieu de se faire les guides de leurs clients et de leurs clientes, d'éclairer leur conscience morale, de soutenir, au besoin, leur courage, il en est qui s'abaissent jusqu'à excuser, sinon même à flatter les instincts pervers de l'égoïsme ». (Card. Mercier, *Lettre pastorale de* 1909).

toujours vivace le désir d'avoir encore des enfants. Il faut que les parents considèrent leur abstention comme un sacrifice nécessaire, en attendant des temps meilleurs.

6) *La femme est rebelle* à son devoir, que ce soit par crainte de la souffrance, par vanité, par respect humain, ou pour toute autre raison. Le mari s'accuse donc d'onanisme forcé; il le déplore, mais il affirme sincèrement que toutes ses exhortations ont échoué. — Sans aucun doute, cet homme se trouve engagé, lui aussi, dans des conditions héroïques, et il mérite qu'on le traite avec la plus grande bénignité. D'autant plus que, par le jeu naturel des rapports sexuels, l'homme qui essuie une défaite en éprouve toujours une humiliation. Pour se confesser comme il vient de le faire, il aura déjà dû vaincre une confusion amère. Le secret dont il souffre, il rougirait de s'en ouvrir à personne. Aussi, rien déjà que pour avoir senti chez le prêtre une compassion délicate et discrète, le pauvre homme partira réconforté.

S'il avait affaire à la femme elle-même, le confesseur n'épargnerait pas la coupable. Ces épouses égoïstes ne méritent guère qu'on les ménage. Du reste, la bonté n'a pas prise sur elles, car elles apportent d'ordinaire, jusqu'au confessionnal, je ne sais quoi d'effronté dans leur obstination. Il faut donc les mettre bien en face de leurs redoutables responsabitliés, leur rappeler l'injonction de l'Apôtre : *Volo iuniores nubere, filios procreare, matres familias esse* (*1 Tim.*, v, 14). Après quoi cependant, on ne manquera jamais de leur exposer le mérite de la mission maternelle : *Salvabitur per filiorum generationem* (*Ibid.*, II, 15).

7) Les époux seraient disposés à accomplir leur devoir, mais ils n'osent, à cause de la terreur que leur inspirent *leurs parents*. Chaque fois qu'il leur faut annoncer à ceux-ci une nouvelle grossesse, ils tergiversent et ne s'y décident enfin qu'en tremblant. Plutôt donc que d'affronter une troisième ou une quatrième fois les violences de sa belle-mère, le jeune mari préférera ruser avec son devoir. — Loin de vitupérer des pécheurs de cette catégorie, le confesseur s'appliquera à fortifier leur bonne volonté réelle. Mais qu'il dénonce sans ménagements l'indigne conduite des parents. Il exhortera donc avec fermeté ses pénitents à dominer

leur peur, à ne pas se laisser émouvoir par une autorité usurpée, à craindre Dieu plutôt que des parents criminels. Et s'il le juge opportun pour aider leur courage, que le confesseur, assumant sa pleine responsabilité, aille jusqu'à permettre que ses paroles de réprobation soient rapportées aux parents eux-mêmes, surtout lorsque ceux-ci font profession de principes religieux.

8) *Le mari est incrédule*, ou bien il a abandonné toute pratique religieuse. La femme est une bonne chrétienne, mais sa conscience s'alarme, parce que l'onanisme est systématiquement commis dans son foyer. — Tous les traités de morale exposent la pratique à suivre en pareille occurrence (1). Nous n'aurions même pas signalé le cas, encore qu'il soit, hélas! des plus fréquents, s'il ne nous offrait l'occasion d'indiquer l'unique source de toutes les difficultés que présente l'observation de la loi conjugale. Ces difficultés, on a pu se rendre compte que nous ne les méconnaissions pas. Mais de quelque nature qu'elles soient, qu'elles s'avèrent d'ordre physique, d'ordre moral ou d'ordre économique, il est incontestable qu'elles se laisseraient surmonter avec plus ou moins d'aisance, si les époux les supportaient avec la vertu nécessaire. Imaginons mari et femme en parfait accord sur les principes et dûment décidés à vivre comme des chrétiens; ils auront sans aucun doute à s'imposer parfois de durs sacrifices pour la nature, mais leur ligne de conduite leur apparaîtra toujours droite, et, avec le secours de Dieu, ils la suivront coûte que coûte. En un mot, ils sauront observer la continence, en dépit de quelques faiblesses peut-être, dont le pardon leur sera facilement accordé.

Toute la thérapeutique du confesseur doit donc s'inspirer,

(1) En deux mots, il faut distinguer entre la coopération *formelle* au mal, toujours illicite, et la coopération *matérielle*. Celle-ci peut être admise, pour de justes raisons, lorsque l'acte n'est pas vicié dès le commencement. Voici comment le Souverain Pontife s'exprime sur ce point : « Il n'est pas rare qu'un des deux époux subisse le péché plus qu'il ne le commet, lorsque, pour une raison tout à fait grave, il laisse se produire une perversion de l'ordre qu'il ne veut pas lui-même; il en reste, par suite, innocent, pourvu qu'alors il se souvienne aussi de la loi de charité, et ne néglige pas de dissuader et d'éloigner du péché son conjoint ». Voir *N. R. Th.*, 1932, p. 404, ss.

en chaque rencontre, de cette impérieuse nécessité, pour les époux, de la vertu chrétienne. Il ne dispenserait que des conseils vains, il enfermerait les âmes dans des dilemmes mortels, il les découragerait ou les révolterait, s'il omettait de leur répéter que le secours de la grâce divine leur est indispensable. C'est du reste un des points les plus fortement mis en lumière dans l'Encyclique *Casti Connubii*, comme aussi cette vérité consolante des grâces multiples reçues en germe dans le Sacrement, et qui jailliront à l'heure critique, si on les appelle par la prière et la vertu.

Le Sauveur affirmait que son joug était léger à porter. Si beaucoup d'hommes, si beaucoup de chrétiens, se croient en droit de le juger intolérable, qu'ils ne prétendent pas parler d'expérience. Le joug du Seigneur doit être assumé tout entier. Or, de la loi divine, ils n'ont retenu que l'onéreuse partie prohibitive, et ils ont négligé la prière et les moyens spirituels, qui devaient leur assurer la force d'observer les interdictions. On ne saurait donc trop le redire : la solution du grave problème de la vie conjugale, avec les indéniables et redoutables difficultés qu'il comprend dans la pratique, ne peut se trouver que dans la vie chrétienne intégrale. On s'écriera qu'alors il n'est point de remède au fléau actuel, puisque la grande foule ne réalise pas cette condition idéale. Cela change-t-il rien au fond de la question ? Il restera du moins que des chrétiens entendront avec utilité la vraie doctrine. Et en tout cas, peut-on en bonne justice accuser le Seigneur d'avoir imposé aux époux une loi impraticable, si ceux-ci se refusent à profiter des secours indispensables et efficaces, qu'il a annexés à cette loi ?

Parlant ici à des confesseurs, nous ne visions d'autre but que de leur montrer quel avantage ils pourraient retirer de la méthode très simple que nous avons esquissée : distinguer clairement d'avance diverses classes de pénitents, afin de savoir au préalable sur quel point particulier, et de quel ton il convient d'insister auprès de chacun d'eux. Ce serait, Dieu aidant, un moyen d'écourter la tactique des tâtonnements, et de faire entendre avec profit à des pécheurs dignes de pitié la vérité entière.

Bruxelles P. DOHET, S. I.

Hilduin, traducteur du pseudo-Denys

Le pseudo-Denys pénètre pour la première fois dans l'Occident latin vers 758, sous Pépin le Bref. Soixante-neuf ans plus tard, les envoyés de Michel le Bègue, Empereur de Constantinople, font présent à Louis le Pieux d'un manuscrit grec du « Corpus Dionysiacum » (septembre 827). Le 8 octobre, veille de la Saint-Denis, ce manuscrit est porté à la célèbre abbaye de Saint-Denis, gouvernée alors par l'abbé Hilduin; selon le témoignage de celui-ci, il y opéra dans la nuit du 8 au 9 octobre dix-neuf guérisons. Par les soins du même Hilduin, une traduction fut faite de ce manuscrit dans la même abbaye (P. L. t. 104, col. 1328). L'existence de cette traduction, rapidement éclipsée par celle de Scot Erigène, ou du moins sa survie, avait été niée ou mise en doute par d'excellents critiques, tels que de Ghellinck et Grabmann.

Or, voici que le R. P. G. Théry, O. P. (1) prouve, d'une manière qui semble bien exclure le doute prudent, non seulement que cette traduction a existé mais qu'elle est même venue jusqu'à nous. En se basant sur une étude attentive du vocabulaire latin d'Hilduin, connu par ses « *Areopagitica* » (P. L., t. 106, col. 23-50), il identifie la version faite par Hilduin avec un texte latin des deux « *Hiérarchies* », contenu dans le MS. (756-757) de la Bibliothèque royale de Bruxelles (Catalogue Van den Gheyn, 903). L'examen des MS. 15645 de la Bibliothèque Nationale de Paris et 27(32) de Boulogne-sur-Mer livre au savant critique la partie restante de cette même version du « Corpus Dionysiacum » : *Noms Divins*, *Théologie Mystique* (Paris) et les dix *Lettres* (Boulogne-sur-Mer). C'est, il faut l'avouer, un beau résultat. Mais le P. Théry pousse son avantage et prouve ultérieurement que le texte grec sur lequel Hilduin *et* Scot Érigène composèrent leurs versions latines est celui du MS. grec 437 de la Nationale de Paris, que M. Omont avait eu le mérite en 1904 d'identifier avec le MS. même envoyé en France par Michel le Bègue en septembre 827. On nous dispensera d'entrer ici dans le détail des preuves; la précieuse conclusion ressort à la fois des variantes caractéristiques de ce MS., de ses lacunes qu'on retrouve dans les versions de Scot et de Hilduin, d'erreurs enfin dues à des transcriptions fautives de l'écriture onciale de l'original grec. Donnons ici la parole à l'auteur lui-même; rien ne

(1) G. Théry, O. P. *Etudes Dionysiennes. I. Hilduin, traducteur de Denys.* Paris, Vrin, 1932, (25 × 17 cm.), IV-184 p., Prix : 30 frs.

fera mieux apprécier l'importance de sa découverte : *Le MS. 437... représente pour la pensée latine occidentale l'original de Denys.* Or, sa valeur critique est médiocre et son texte souvent défectueux. « *C'est dire que sur de nombreux points de détail*, la, *doctrine de Denys arrivera aux penseurs du moyen âge sous une forme incorrecte et tronquée.* Des erreurs de doctrine vont se fixer dans les versions médiévales du IX^e^ siècle, passer de là dans les hautes spéculations du XII^e^ et du XIII^e^, pour donner naissance à des « *commentaires sublimes* ». Très sensément toutefois, le P. Théry distingue ici deux cas : celui où le texte erroné suggère ou *cause* le commentaire *doctrinal* et celui où une doctrine *personnelle* invoque comme appui un texte dionysien qui en réalité ne traduit pas la pensée de Denys. Pour expliquer les erreurs de la version d'Hilduin lui-même, Th. a recours à *l'hypothèse* très ingénieuse d'une version *phonétique* faite en collaboration par un lecteur qui parfois se trompe, un traducteur qui serait responsable des erreurs qu'une simple lecture défectueuse n'explique pas, enfin par un copiste qui enregistre jusqu'aux hésitations de ce traducteur. Quelques thèses accessoires viennent donner un surcroît de force à la thèse principale : C'est la version d'Hilduin et non celle de Scot (contre Traube) que cite vers 860 Hincmar de Reims dans son « *De Praedestinatione* »; en composant sa version, Scot avait sous les yeux celle d'Hilduin; enfin, le fragment de commentaire de la « *Hiérarchie Ecclésiastique* » qui figure dans le tome CXXII des PP. latins de Migne sous le nom de Jean Scot Érigène n'est en réalité « qu'une compilation d'extraits provenant en partie de la traduction de Denys, par Scot, en partie des « *Areopagitica* » d'Hilduin ». La version d'Hilduin a donc influencé celle de Scot et par elle probablement les autres versions médiévales, celles de Jean Sarrazin (1167), de Robert Grosseteste (1175-1255), de Thomas de Verceil (1224-1226). N'oublions pas que les théologiens et les commentateurs médiévaux n'ont à leur disposition que le texte *latin* de ces traductions. Or, dit fort justement l'heureux critique : « comment oser aborder le problème de l'influence de Denys sur Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, les théologiens franciscains, *si on n'a pas devant les yeux les ouvrages qu'ils avaient eux-mêmes et tels qu'ils les avaient ?* »

C'est le bon sens même et l'observation suffira sans doute pour faire apprécier à sa juste mesure le service que le P. Théry vient de rendre à l'histoire de la penséechrétienne occidentale en retrouvant la version d'Hilduin, qu'il compte éditer bientôt comme volume II de ses belles « *Études Dionysiennes* ».

François JANSEN, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Jeûne eucharistique du prêtre avant la messe. Normae a locorum ordinariis prae oculis habendae in petendis dispensationibus a lege ieiunii eucharistici pro sacerdotibus ante missae celebrationem (1 juillet 1931) (1).

1. Dispensatio a lege ieiunii eucharistici concedi potest ad aliquid sumendum sive per modum potus ad vires physicas reficiendas et sustinendas, sive per modum verae medicinae ad morborum effectibus occurrendum.

2. Cum ratio dispensationis per modum potus publicum sit bonum spirituale fidelium, ab iis tantummodo sacerdotibus impetrari potest, qui animarum curae sunt addicti; dispensatio per modum verae medicinae, cum in commodum etiam privatum sit inducta, ceteris quoque sacerdotibus potest concedi; prima pro diebus tantum festivis vel ferialibus conceditur, in quibus missae sacrificium hora tardiore (post horam decimam) ratione muneris est celebrandum; altera etiam pro omnibus diebus.

3. Dispensatio huiusmodi, cum sit gravis relaxatio legis ecclesiasticae, *gravem*, ut patet, requirit *causam*, quae in singulis casibus est comprobanda; unde fit ut dispensatio nunquam indeterminatim sacerdotibus indeterminatis, sed semper singulis tantum sacerdotibus determinatis concedatur, singulorum personalibus adiunctis rite perpensis.

4. In relativo supplici libello S. Congregationi exhibendo sequentia sunt indicanda :

a) oratoris aetas.

b) eius officium vel munus, seu an ipse qua parochus vel saltem qua vicarius parochialis (can. 451-478) curae animarum operam det;

c) eius valetudinis status per medici testimonium comprobatus, ex quo una cum morbo appareat etiam an ipse aliquid per modum potus vel per modum medicinae sumere debeat et in utroque casu de quonam potu vel de quanam medicina specifice agatur.

(1) Nous empruntons ce texte aux *Periodica de re morali*, 1931, 105. Le R. P. Vermeersch l'a pris dans une revue diocésaine allemande.

d) utrum unam an duas missas diebus dominicis et festis ipse celebret; quanam hora et, si bis celebret, ubinam celebret, utrum scilicet in eadem ecclesia, an vero in diversis ecclesiis, indicata in casu earum ab invicem distantia, praesertim si iter pedibus sit peragendum;

e) an ab alio sacerdote firmioris valetudinis possit substitui.

Quae omnia indicanda sunt prima vice, qua dispensatio imploratur, dum pro gratiae iam semel impetratae prorogatione non requiruntur, si eaedem oratoris circumstantiae iam expositae adhuc perdurent.

5. Supplex libellus sacerdotum saecularium ab ipso Episcopo, addito suo voto, est subsignandus; libellus supplex religiosorum, qui animarum curae operam dant, tum ab Episcopo loci, ubi eorum domus religiosa est constituta, tum ab ipso suo Superiore Generali; supplex libellus religiosorum, qui curam animarum non exercent, tantum et exclusive a suo Superiore Generali.

6. In prorogatione imploranda aut praecedens rescriptum exhibeatur, aut saltem eiusdem rescripti numerus indicetur.

Romae, ex aedibus S. Officii, die 1 iulii 1931.

Le 22 mars 1923, le S. Office envoyait aux Évêques résidentiels au sujet du jeûne eucharistique des prêtres une lettre qui fit sensation (1). La S. Congrégation se déclarait disposée à accorder des indults généraux ou particuliers, mitigeant dans une certaine mesure la rigueur du jeûne eucharistique avant la messe. Elle allait jusqu'à autoriser les Ordinaires des lieux à accorder eux-mêmes ces dispenses dans les cas urgents. Il semble qu'un nombre assez considérable de demandes fut aussitôt adressé à certains Ordinaires. Quelques-uns se refusèrent à y accéder. Dans les formules de facultés habituelles rédigées par le S. Office, les conditions posées à la concession de la dispense restreignirent singulièrement la portée de la lettre *Optime novit*.

Le document publié ci-dessus entr'ouvre certainement un peu plus large la porte aux solliciteurs. Reste à voir comment la S. Congrégation l'appliquera et dans quelle mesure les différents Ordinaires en favoriseront l'usage.

Nous nous contenterons d'attirer l'attention sur quelques particularités spécialement intéressantes.

Cette lettre n'a pas été insérée aux *Acta A. S.* On en doit la connais-

(1) Lettre *Optime novit* du 22 mars 1923. — *A. A. S.*, XV, 1923, 151. — *N. R. Th.*, 1923, 39.

sance à des Revues diocésaines. Et c'est déjà un signe qu'il n'y faudrait pas voir l'indice d'une modification de la loi ecclésiastique, mais une norme sur l'usage de dispenses qui s'imposent plus nombreuses.

L'objet de la dispense peut être soit de la nourriture liquide, soit un médicament, liquide ou solide. Dans le premier cas, le motif de la dispense sera toujours le bien des fidèles; il faudra donc une raison d'ordre public. Par le fait même, l'usage de la dispense sera limité aux jours où le prêtre est obligé par *son ministère* à célébrer, surtout une messe tardive, c'est-à-dire après 10 heures.

Alors que la lettre *Optime novit* excluait toute dispense pour un motif de dévotion privée, le S. Office se déclare maintenant disposé à l'accorder pour cette raison particulière; mais dans ce cas, l'objet de la dispense sera uniquement un *remède* liquide ou solide, indiqué par le médecin.

Il y a là pour les prêtres infirmes ou convalescents un moyen de ne pas être privé de la célébration du S. Sacrifice. Nous craignons fort que certains malades du tube digestif ne se bercent à tort de l'espoir d'obtenir une dispense qui leur permettrait de se libérer plus facilement d'une infirmité très fréquente chez les nerveux ou les sédentaires.

Les concessions de dispenses seront rigoureusement individuelles. Ainsi l'indult ne pourrait être demandé « pour celui des prêtres de la paroisse qui célébrera la messe d'onze heures » ou « qui binera le dimanche». Chaque cas devrait être exposé au S. Office. Il ne suit pas de là que les facultés obtenues par certains Ordinaires des lieux soient révoquées. A eux de voir quand il est opportun de demander à la S. Congrégation des indults particuliers dépassant les pouvoirs déjà concédés.

En parcourant les éléments du rapport à soumettre au S. Office, on entrevoit les conditions et les limites des dispenses. Par exemple quand il s'agira de ministère, il faudra une réelle difficulté de se faire remplacer par un prêtre supportant le jeûne prolongé, des circonstances rendant le ministère particulièrement pénible, comme l'heure tardive ou le binage surtout dans des églises distantes, etc.

La précision même des renseignements à donner rend assez inutile une casuistique des termes de la lettre : « post horam decimam » s'applique-t-il à la messe de dix heures ? peut-on mêler du solide au liquide, par exemple de la semoule au lait ? un biscuit devient-il un médicament parce qu'il est pris, sur le conseil du médecin, ne potus noceat ? etc.

Les demandes d'indult devront toutes être signées au moins par

l'Ordinaire du lieu ou le Supérieur Général du suppléant; par les deux, s'il s'agit d'un religieux pourvu d'un office avec charge d'âmes.

* * *

On vient de voir avec quelle prudence le S. Siège veut procéder pour accorder la *dispense* du jeûne eucharistique. Il estime donc pouvoir imposer cette obligation avec une rigueur particulière. Cela montre la circonspection nécessaire quand on veut appliquer à cette obligation les principes du droit ecclésiastique sur l'*excuse*. On entend parfois tirer, en matière de jeûne eucharistique, d'étranges conclusions du principe : *Lex positiva non obligat cum tanto incommodo.*

Cette formule, tout d'abord, est loin d'être exacte et surtout précise. Une loi peut imposer de réels sacrifices quand ils sont exigés par le bien commun. Pour être excusé de l'observer, il faut que l'inconvénient ne résulte pas de la loi comme telle, mais de circonstances *particulières* qui ajoutent, à la difficulté commune, connue et voulue par le législateur, un inconvénient *spécial, hors de proportion* avec l'importance même de la loi et dépassant, par conséquent, celui que le législateur a voulu imposer. De plus, ceux qui acceptent librement des fonctions ou un office, auxquels sont liées des obligations particulièrement graves, sont obligés d'accepter les sacrifices, parfois très lourds, qui en résultent. Ce n'est pas le lieu d'analyser ces notions élémentaires du traité des lois. Leur application au jeûne eucharistique du prêtre est obvie.

Le S. Siège impose très rigoureusement le jeûne eucharistique avant la célébration du S. Sacrifice et, d'après l'interprétation authentique ou doctrinale, le fait d'en être gravement incommodé ne suffit pas, par lui-même, pour exempter le célébrant de cette obligation.

En demandant librement le sacerdoce, le clerc accepte les obligations, parfois très lourdes, qui en découlent. S'il entre dans le clergé séculier ou dans un Institut religieux voué au ministère paroissial ou missionnaire, il doit s'attendre à recevoir des fonctions dans lesquelles la nécessité de célébrer des messes tardives ou de biner n'est point une circonstance exceptionnelle, imprévisible. Elle résulte presque nécessairement de l'office de curé ou de vicaire paroissial. Le prêtre se trouve donc non seulement en face d'une loi très stricte, mais encore d'une obligation d'office volontairement accepté.

Les conditions requises par la nouvelle circulaire du S. Office viennent corroborer cette argumentation : elles prouvent à la fois et la

rigueur du précepte et la gravité de l'exception. D'ailleurs le S. Office le rappelait explicitement dans la lettre *Optime novit*.

Pour être excusé d'observer la loi, il faudrait donc à la fois : 1° des inconvénients particulièrement graves, dépassant notablement une indisposition même pénible, mais passagère; 2° avoir vainement tenté d'obtenir la dispense ; 3° être dans l'impossibilité morale de renoncer à l'office d'où résultent ces inconvénients.

Même alors on ne pourrait négliger la considération du scandale qui pourrait résulter d'une violation, au moins apparente, d'une loi aussi grave et aussi connue des fidèles.

Puisqu'il devient plus facile d'obtenir une dispense, on peut croire que désormais les conditions nécessaires pour constituer une *excuse* seront à peu près irréalisables. J. CREUSEN, S. I.

S. CONGR. POUR L'ÉGLISE ORIENTALE

Clercs de rite oriental séjournant en dehors de leur Patriarcat ou de leur territoire (Instr. du 26 sept. 1932. — *A. A. S.*, XXIV, 1932, 344).

Instructio de clericis orientalibus apud exteras nationes praeter proprium patriarchatum vel propriam regionem versantibus.

Quo facilior vetustorum canonum observantia atque praescriptionum quas Sancta Sedes identidem dedit pro clericis orientalibus extra propriam regionem versantibus, ut ad Missae celebrationem admittantur atque Ordinariorum locorum favorem et protectionem obtineant, statuit Sacra Congregatio Orientalis *Instructionem* dare, in qua singula quae ab ipsis clericis aut a locorum Ordinariis sunt adimplenda, una simul colligerentur.

Iam per Decretum « Qua sollerti » d. 23 Decembris 1929 normae constitutae sunt pro clericis orientalibus qui in Americae vel in Australiae regiones immigrant ad curam spiritualem fidelibus proprii ritus praestandam; et per Decretum « Non raro accidit » d. 2 Ianuarii 1930, normae pro clericis qui in easdem regiones se conferunt ob aliam causam oeconomicam vel moralem, et ad breve tempus.

Firmis integrisque praefatis huius Sacrae Congregationis decretis, praesentes litterae leges breviter exponunt, quae aditum et permanentiam moderantur cuiusque clerici ritus orientalis, sive ordinis regularis,

sive ordinis saecularis, apud exteras ceteras nationes, praeter proprium Patriarchatum vel propriam regionem orientalem.

1. Quilibet clericus orientalis qui ad exteras nationes, praeter proprium Patriarchatum vel propriam regionem vult pergere, antequam a sua dioecesi discedat, licentiam seu *litteras discessoriales* a proprio Ordinario obtineat; idemque per tramitem sui Ordinarii, *litteras commendatitias* a Sacra Congregatione Orientali assequatur, quae litterae per *rescriptum* dantur, in quo locus ad quem memoratus sacerdos est perrecturus indicabitur et tempus ibidem permanendi (1).

2. Praefatus sacerdos in dioecesi non sua commorans in omnibus quae ad disciplinam pertinent subest Ordinario loci ac eiusdem mandatis parere debet, quin exinde cesset vel minuatur vinculum subiectionis a proprio Antistite vel Patriarcha.

3. Ipsemet, postquam ad dioecesim pervenerit de qua in rescripto huius Sacrae Congregationis, ab ea ad aliam dioecesim vagari nequit, nisi ex condigna causa ab Episcopo *a quo* et ab Episcopo *ad quem* probata, ac simul praehabito consensu utriusque Episcopi, omnino servatis conditionibus quas ipsi forte apposuerint (2).

4. Elapso tempore statuto, memoratus sacerdos ad suam dioecesim redeat. « Si vero ultra tempus statutum diutius sine causa commoretur in loco, de quo supra, loci Ordinarius non amplius eum admittat ad Missae celebrationem, et, salvo suo iure, rem referat Nuntio aut Delegato Apostolico, aut huic Sacrae Congregationi » (3).

5. Non licet huic sacerdoti sacrum ministerium exercere, ne obiter quidem, nisi propter hanc causam ad illam dioecesim admissus fuerit, aut nisi de mandato vel de expresso consensu Ordinarii loci.

6. Si praedictus sacerdos moram ultra annum protraxerit sacri ministerii causa, « in fine cuiusque anni, a die data in rescripto supputandi, tenetur *relationem scriptam* mittere ad Sacram Congregationem Orientalem de statu religioso suorum fidelium et de sacro ministerio adimpleto; hanc vero relationem exhibebit Ordinario loci, ut hic sua auctoritate eam *scripto* comprobet, opportune suas addens adnotationes, ipseque Ordinarius eam ad Sacram Congregationem transmittat » (4).

7. Vetita eidem manet quaecumque collecta sive quoad eleemosynas et pecuniam, sive quoad stipendia Missarum, ad normam Decreti

(1) Can. 804 § 1, Codicis iuris canonici.
(2) Decr. *Qua sollerti*, d. 23 Dec. 1929, n. 12.
(3) Decr. *Non raro accidit*, d. 2 Ian. 1930, n. 7.
(4) Decr. *Qua sollerti*, n. 14.

huius Sacrae Congregationis « Saepenumero » d. 7 Ianuarii 1930 « de clericis orientalibus eleemosynas, pecuniam vel Missarum stipendia colligentibus seu corrogantibus extra orientales regiones, et dioeceses ».

8. Ad Missam celebrandam perdurante itinere, sive dum ad exteram regionem se confert, sive in reditu, rector Ecclesiae ubi sacerdos litare desiderat, eum semel vel aliquot vicibus pro prudentia admittere poterit dummodo dictus sacerdos *rescriptum* Sacrae Congregationis Orientalis, de quo in n. 1, exhibuerit; obligatione facta eidem Ecclesiae rectori adnotandi in illo documento diem celebrationis et titulum Ecclesiae, una cum proprii nominis subsignatione.

Quod si memoratus sacerdos moram protraxerit plus aequo, rector Ecclesiae hac de re certiorem reddat Episcopum seu Ordinarium loci.

Ordinarius loci non amplius admittat ad Missae celebrationem sacerdotem, qui, sine iusta causa, plus quam aequum est, in loco interiecto consistat, aut huc illucque vagetur, et, salvo suo iure, rem deferat Nuntio aut Delegato Apostolico, aut huic Sacrae Congregationi (1).

9. Enixe rogantur Excmi Episcopi, ut has normas penitus urgeant, si quos habeant sacerdotes ritus orientalis in sua dioecesi.

Ipsi sacerdotes iisdem normis curent statim sese conformare, et *rescriptum*, si nullum habeant, ab hac Sacra Congregatione petere; secus, ad celebrationem Missae in dioecesi extra regionem suam non amplius admitti possunt.

Datum Romae, ex aedibus Sacrae Congregationis Orientalis, die 26 Septembris 1932.

L'Instruction *Quo facilior* coordonne et complète les prescriptions contenues dans les décrets des 23 déc. 1929 et 2 Janv. 1930 (2) sur les prêtres orientaux qui voyagent ou font du ministère à l'étranger, surtout en Amérique ou en Australie. A cause de son importance, nous avons cru opportun d'en donner le texte intégral. Ce n'est pas sans raison que le Saint-Siège revient, à des intervalles si rapprochés, sur ce point de discipline et s'efforce, par des prescriptions toujours plus précises, d'écarter de regrettables abus. Comme il l'a dit plusieurs fois, pour l'honneur même du clergé de rite oriental, il faut traiter avec une certaine rigueur les clercs gyrovagues et les quémandeurs malhonnêtes qui jettent le soupçon sur leurs confrères et les exposent à la défiance

(1) Decr. *Qua sollerti*, n. 9.
(2) Cfr. *N. R. Th.*, 1930, p. 414, ss.

et aux pénibles soupçons des Ordinaires et du clergé de rite latin.

Cette Instruction ne s'adresse pas seulement aux Ordinaires; elle concerne tout prêtre dont dépend, d'une manière quelconque, l'autorisation de célébrer le Saint Sacrifice ou de recueillir des aumônes. Aussi les aumôniers feraient-ils bien d'attirer sur ce point l'attention des supérieurs de communautés laïques, Frères et surtout Religieux.

Il suffira d'attirer l'attention spécialement sur quatre points. 1° *Tout* clerc de rite oriental qui voyage en dehors de son Patriarcat ou de son territoire dans n'*importe quel pays* étranger devra, à partir du 1er janvier 1933 (1), être muni d'un rescrit personnel de la Sacrée Congrégation pour l'Église Orientale, indiquant le terme de son voyage et la durée du séjour permis; 2° *aucun* prêtre de rite oriental ne pourra être admis à célébrer la messe, *même* une seule fois, s'il n'exhibe pas ce rescrit; 3° même s'il est muni de ce rescrit, il ne peut exercer *aucun* ministère, sans le consentement *exprès* de l'Ordinaire du lieu; 4° il ne peut recueillir ni aumônes, ni honoraires de messes.

La Sacrée Congrégation insiste pour que les Ordinaires observent et fassent observer ces prescriptions. On ne peut nier que certains d'entre eux, par une charité mal comprise, mettent leurs vénérés collègues dans un grave embarras, en donnant des *celebret* de complaisance pour quelques jours à des clercs ou prélats orientaux qui voyagent et sollicitent des aumônes sans aucune autorisation de la Sacrée Congrégation.

(1) Cette prescription est déjà obligatoire depuis le 22 mai 1930 pour les clercs de rite oriental qui vont en Amérique ou en Australie, même pour ceux qui étaient partis avant la promulgation du décret du 2 Janv. 1930.

Bibliographie

THÉOLOGIE FONDAMENTALE

B. Rosenmöller. *Religionsphilosophie.* Münster, Aschendorff, 1932, (24 × 16 cm.), VIII-168 p. Prix : 7,70 Mk.

M. Rosenmöller assigne à la philosophie de la religion la tâche de résoudre le problème suivant : existe-t-il dans la nature humaine une aptitude à être élevée à ce commerce avec Dieu auquel la religion révélée nous convie ? Problème capital, nous n'en disconvenons pas. Mais il est peut-être excessif d'y voir le seul champ propre d'investigation de la philosophie religieuse.

Les premiers chapitres du livre dégagent très finement, dans la pensée philosophique, dans le jugement esthétique et dans le jugement moral, une référence implicite à l'Absolu. Mais une pareille référence, nous dit-on, n'est pas discernable dans tout jugement. Cette restriction est-elle justifiée ? Nous verrions plutôt, dans la référence implicite à l'Absolu, une condition transcendantale du jugement en général.

Comment la référence à l'Absolu est-elle possible ? L'auteur, qui a publié naguère une savante étude sur la connaissance religieuse d'après saint Bonaventure, propose la théorie de l' « illumination divine » comme réponse à cette difficile question. Les preuves de l'existence de Dieu sont examinées de ce point de vue épistémologique. Nous ne partagerons pas la sympathie de l'auteur pour l'argument ontologique. Mais il faut lui concéder qu'elle est une conséquence logique de sa théorie de la connaissance.

Un dernier chapitre nous fait dépasser le plan de la théodicée et de l'épistémologie. Il met en œuvre les conclusions des chapitres précédents, de manière à montrer comment le surnaturel chrétien trouve dans l'homme un sujet apte à y être élevé. Cette aptitude tient essentiellement à la référence à l'Absolu qui a été décelée dans les fonctions supérieures de l'esprit, et au désir naturel, qu'elle amorce, d'une intuition de l'essence divine. Ce dernier point n'est pas traité, — nous le regrettons, — avec l'ampleur qu'aurait fait attendre sa difficulté et son importance intrinsèque, non moins que les discussions serrées dont il est aujourd'hui l'objet. Éd. DHANIS, S. I.

L. Sullerot. *La vie chrétienne. I. La religion, lien de vie entre l'homme et Dieu.* Marseille, Éditions, Publiroc, 1932, (22 × 14 cm.), XVI-92 p. Prix : 9 frs.

Ce livre aux articulations saillantes, aux divisions vigoureusement marquées contient un exposé fort clair et fort intéressant de la doctrine chrétienne. La première partie, tout particulièrement, nous semble présenter maint trait suggestif dont s'inspireront avec bonheur les catéchistes et même les prédicateurs. Quelques imperfections de détail soulignent le mérite de l'ensemble. Nous nous permettrons de relever ici une séparation trop grande entre la doctrine de la grâce et le mystère de l'Incarnation. Cette séparation nous semble obscurcir le sens et rabaisser quelque peu la noblesse de la vie chrétienne. A. HAYEN, S. I.

Saint Thomas d'Aquin. *Somme théologique. La religion.* T. I. Traduction française par S. Mennessier, O. P. Tournai, Desclée, 1932, (17 × 10 cm.), 398 p. Prix : 12 frs.

Nul ne regrettera la part assez large ménagée dans ce volume aux *Notes explicatives* et aux *Renseignements techniques.* Ils complètent avantageusement les bons offices du traducteur, en marquant certains aspects psychologiques des questions (prière, dévotion) traitées par saint Thomas en moraliste, ou bien aussi — comme pour la notion de sacrifice — en présentant de l'enseignement thomiste la synthèse que demande « l'actualité théologique ».

L. Renard, S. I.

W. Schmidt. *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Ursprung und Werden der Religion.* Münster, Aschendorff, 1930, (25 × 17 cm.), XVI-296 p. Prix : 6.80 Mk.

Par ses travaux antérieurs et sa longue carrière scientifique le R.P.W. Schmidt était l'homme désigné pour nous fournir le manuel d'histoire des religions qui joignît à une grande érudition en la matière la rigueur et l'objectivité scientifique. L'auteur utilise les matériaux qu'il avait accumulés dans son grand ouvrage « Ursprung der Gottesidee » et donne des différentes questions un exposé concis et méthodique. La première partie de l'ouvrage comprend une introduction du sujet, un bref exposé de l'histoire de la matière; une étude des précurseurs de cette science qui débuta formellement au XIX^e^ siècle. La seconde partie est consacrée à la revue des différents systèmes qui se sont succédé dans le courant de ce siècle : « Die Naturmythologie » comprenant le symbolisme de Creuzer; l'école historique de O. Mueller; le système de Max Mueller; un exposé de la religion des Indo-Européens. Les chapitres suivants traitent du fétichisme et des théories de Comte et de Lubbock, du manisme de H. Spencer, critique de cette théorie; de l'animisme de Tylor.

La troisième partie : le XX^e^ siècle, fait passer sous nos yeux successivement la mythologie astrale et le Panbabylonisme; le Totémisme avec ses différentes variétés : Robertson Smith — Freud — Durkheim; le magisme et le dynamisme. L'auteur rencontre ici les différentes orientations du magisme : intellectuelle, volontariste et émotionnelle. Une critique concise mais fouillée suit l'exposé des différents systèmes. Trois chapitres de la 4^e^ partie sont consacrés au « Dieu suprême du ciel » d'après les travaux du XIX^e^ et du XX^e^ siècle. La dernière partie enfin expose la méthode culturo-historique; l'antiquité du Dieu suprême dans les cultures primitives : sa nature, ses attributs, son culte, l'origine et l'évolution de l'idée dans les cycles culturels des peuples primitifs.

Comme il le fait observer dans sa préface, le P. Schmidt s'est contenté d'exposer l'histoire des religions en se tenant sur le terrain des moyens naturels de connaissance et en suivant la méthode de la nouvelle ethnologie. Aller au delà appartient à d'autres sciences.

L'auteur enrichit chaque étape de son exposé d'une bibliographie substantielle. Nous possédons donc ici « le manuel ».

Le P. Schmidt nous permettra de signaler quelques inadvertances et quelques desiderata pour les éditions suivantes.

P. 34 lire Auguste Nicolas au lieu de A. de Nicolas; p. 37 d'Arbois de Jubainville au lieu de Joubainville. P. 37, après le schéma du système de Hégel, l'auteur

aurait dû signaler pourquoi ce philosophe n'insérait pas le christianisme dans ce schéma: p. 39, les ouvrages de M. Mueller : *Natural religion*, etc., sont non pas ses « Hibbert Lectures » mais ses « Gifford Lectures » de 1888 à 1892. Il serait préférable de citer Tylor non pas d'après la première édition mais d'après une des éditions ultérieures qui ont gardé la même pagination. P. 98 une erreur semble s'être glissée dans le texte. D'après le P. Kugler la connaissance de la précession des équinoxes n'est pas prouvée pour une époque antérieure au IIe siècle avant Jésus-Christ. A. Debil, s. i.

K. L. Bellon. *Inleiding tot de vergelijkende Godsdienstwetenschap*. « Philosophische Bibliotheek ». Anvers, N. V. Standaard-Boekkandel, 1932, (27 × 17 cm.), 400 p. Prix : 60 frs.

Cette introduction à la science des religions comble une lacune, en ce sens qu'il n'existait pas en néerlandais de manuel de ce genre qui répondît aux exigences de la science contemporaine et ne fût pas gâté par des préjugés antichrétiens.

L'ouvrage se recommande par sa clarté et sa méthode. Après un premier chapitre qui traite de la définition de la religion, des sciences auxiliaires de l'histoire des religions, de ses rapports avec la psychologie et la philosophie religieuses, l'auteur passe en revue les précurseurs lointains de cette science, qui ne s'est véritablement organisée et développée qu'au XIXe et surtout au XXe siècle.

On voit défiler successivement les différentes écoles, qui, dans le courant du XIXe siècle, eurent leur heure de vogue : le symbolisme de Creuzer, l'école historique de K. O. Mueller, l'école philologique de Max Mueller; puis sous l'influence du positivisme et de l'évolutionnisme, l'école anthropologique avec ses théories fétichistes, manistes et animistes. L'aube du XXe siècle vit briller les météores tôt évanouis du Pan babylonisme et du Totémisme qui devaient tout expliquer. Du dernier, S. Reinach fut bientôt obligé de convenir que c'était un dada déjà bien fourbu. Le magisme qui, pour une partie de l'école sociologique surtout, nous découvrait les racines mêmes du sentiment religieux vit rapidement décliner sa vogue sous les coups de la science plus rigoureuse des dernières années.

Dès la fin du XIXe siècle, les critiques de Lang vinrent non seulement ébranler l'échafaudage animiste mais révélèrent l'antiquité de la notion d'un Dieu suprême chez les peuples les plus primitifs, bien qu'elle ait été recouverte par une végétation luxuriante de notions plus grossières. Le P. Schmidt poussa encore cette critique et contribua avec d'autres spécialistes à assainir l'atmosphère, à créer la méthode culturo-historique et à renouveler sur des bases plus vigoureuses l'étude des religions primitives. C'en sera fini de ces systèmes dont la construction, si elle avait la rapidité de celle des châteaux de cartes, en partageait aussi la fragilité. L'auteur expose ensuite les principes de l'école culturo-historique d'après le P. Schmidt et les résultats déjà acquis dans le domaine de l'histoire des religions : la notion de l'être suprême chez les primitifs.

M. le Professeur Bellon déclare dans sa préface qu'il ne prétend rien apporter de neuf et qu'il a pris comme guides dans son exposé l'excellent ouvrage du P. Pinard de la Boullaye et le remarquable manuel dans lequel le P. Schmidt a condensé les résultats de ses longs travaux. Ce sont là d'excellentes

sources. Toutefois l'étude de cette nouvelle introduction nous convainc que l'auteur y a puisé trop largement pour que son œuvre soit vraiment personnelle. L'ouvrage du P. Pinard a été utilisé surtout pour la première partie plus historique. L'exposé des systèmes plus récents se rattache plus étroitement, même trop étroitement, au manuel du P. Schmidt. Nombreuses sont les pages qui n'en sont qu'une traduction plus ou moins libre. La comparaison des deux tables des matières est suggestive à ce point de vue.

Signalons quelques inadvertances et inexactitudes qui se sont glissées dans le texte : p. 31, la citation de Plutarque *Is. et Osir.* doit être LXVII et non CLXVII; p. 40, le décret de 1311 est de Vienne en Dauphiné et non de Vienne en Autriche; p. 52, la collection de Beccari ne comporte que les ouvrages ayant rapport à l'Éthiopie; p. 53, lire Beschi au lieu de Besch; Tieffenthaller au lieu de Tieffenthaeck. P. 78, l'encyclique *Mirari vos* ne traite que de l'indifférentisme et du libéralisme; *Singulari nos* est de 1834; p. 79, lire Auguste Nicolas sans particule ; p. 81, lire Movers au lieu de Novers ; de même dans le « Personenregister ». P. 87, lire Schwenck au lieu de Schwelck; p. 88 d'Arbois de Jubainville au lieu de Joubainville.

Les volumes de M. Mueller : « Natural, physical, anthropological et psychological Religion » sont ses « Gifford lectures » (1888-1892) et non ses « Hibbert Lectures ». L'exposé du système de Tylor correspond à celui qu'en fait le P. Schmidt. Celui-ci cite d'après la première édition ; M. Bellon ne dit pas à quelle édition il se réfère mais les chiffres sont les mêmes. D'autre part, il cite aussi d'après une des éditions ultérieures : p. ex. à la page 129, le texte est noté I. 428 avec une référence à I. 377 cité chez Schmidt. Or, c'est le même texte d'après deux éditions différentes. La note 1 de la page 167 ne peut se rapporter au texte de Freud paru en 1912 mais doit être reportée au nom de Atkinson, comme dans le manuel du P. Schmidt. A. Debil, s. i.

* **C. Clemen.** *Religionsgeschichte Europas. II Band.* Kulturgeschichtliche Bibliothek, II Reihe, Band 2. Heidelberg, Winter, 1931, (20 × 13 cm.), XVI -336 p., 23 gravures. Prix : 10 Mk.

Le premier volume de cet ouvrage comprenait les religions européennes qui n'avaient pas survécu à l'apparition du Christianisme. Ici, il n'est plus question que des religions encore existantes : Judaïsme, Christianisme, Islam, Lamaïsme. Ce dernier, à peine encore vivant dans quelques tribus Kalmoucks de la Russie méridionale, ne méritait pas les six pages qu'on lui donne. La monographie sur l'Islam est plus justifiée, puisqu'il prit en Europe, en Espagne surtout, une physionomie originale, et qu'il n'a pas complètement disparu des pays balkaniques. L'étude sur le Judaïsme est distribuée en trois parties : l'antiquité, le moyen âge, l'époque moderne. Le Christianisme a évidemment la part du lion; trois chapitres : l'antiquité chrétienne et le « catholicisme grec », le moyen âge et le catholicisme romain, l'époque moderne et le protestantisme. Ces études témoignent d'une information extrêmement vaste, et, le plus souvent, très exacte; dans l'exposé du catholicisme romain, fait d'après les ouvrages protestants de K. Müller et de Hermelink, il y a un effort manifeste vers une entière objectivité. Malheureusement, toute cette histoire prend trop souvent le caractère d'une nomenclature, précise, mais très aride, des faits les

* Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

plus extérieurs, et pas toujours les mieux choisis; on y cherche à peu près vainement l'histoire des doctrines, et surtout l'histoire de la vie religieuse intime, en particulier dans l'étude du catholicisme. L. MALEVEZ S. I.

Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. V^e session tenue à Luxembourg, 16-22 sept. 1929. Paris, Geuthner, 1931, (24 × 16 cm.), 366 p. Prix : 57,50 frs.

Pour mettre le prix du compte-rendu à la portée du grand public quelques conférences n'ont pas été insérées. On trouvera celle du P. Pinard de la Boullaye dans la 3^e édition de « L'étude comparée des Religions » (Paris, Beauchesne), celle de Schmidt « Sprachenkreise und Kulturkreise » dans son ouvrage « Die Sprachenfamilien und Sprachenkreise der Erde » (Heidelberg, Winter, 1926). La conférence du P. Lemonnyer, O. P. sur « La famille chez les Cananéens, Phéniciens, Araméens, Arabes » n'a pu être reproduite et M. Palacios n'a pu donner la sienne sur « la législation de la famille dans l'Islam » d'où une lacune du côté sémitique et biblique. Par ailleurs le compte-rendu forme une remarquable étude d'ensemble de la famille : monographies données par des missionnaires ou des spécialistes, couvrant toute l'étendue du globe et de vastes périodes d'histoire; la synthèse historico-culturelle de l'école de Vienne exposée à grands traits par les PP. Schmidt et Koppers. Des études de folklore ont agrémenté la Semaine. Mais ce qui a contribué sourtout à lui faire déborder un auditoire restreint d'ethnologues, à attirer même l'intérêt du grand public c'est l'ampleur du problème traité par les PP. Schmidt et Koppers : avec les conclusions de la science la plus rigoureusement pratiquée, ils évoquent l'idéal chrétien qu'elles confirment et que les tendances actuelles menacent de ruiner ainsi que la civilisation. La question familiale est une question actuelle, « un problème brûlant » suivant l'expression du P. Koppers : la famille est la source de la civilisation, ce qui la menace, menace la civilisation elle-même.

Les théories évolutionnistes à peine nées ont été ruinées par des recherches plus sérieuses. Celles-ci ajoutent chaque jour confirmation aux conclusions du P. Schmidt auxquelles Wundt apportait son témoignage : « Ce n'est pas la civilisation qui a produit la monogamie, mais c'est la famille monogame qui a été la condition primitive de la civilisation ». Le P. Koppers nous donne les caractères de cette famille primitive d'après les peuples que les critères les plus scientifiques nous permettent de considérer comme les représentants de l'« Urkultur » : Pygmées et Pygmoïdes de l'Afrique centrale, de l'Asie méridionale et de la mer du Sud ; Négritos des Philippines, Wedda de Ceylan, Semangs de Malacca, Andamans, Fuegiens et Paleocalifornien, Gournditshmara et Wotjobaluk du sud de l'Australie, etc. Nous y trouvons une famille strictement monogame où les époux se sont librement choisis et restent sur pied d'égalité. Stabilité, pureté, fidélité jusqu'à la mort, l'adultère très sévèrement puni, le plus souvent de peine capitale; amour des parents pour les enfants : aucune pratique d'infanticide ou d'exposition des enfants — réciproquement amour et respect des enfants envers leurs parents. Cette famille très forte n'a en face d'elle qu'une forme modeste d'État : les Anciens du groupe. Ces conceptions sont enracinées dans un sol profond de pensée religieuse sur lequel même a parfois germé la chasteté religieuse : Samoyèdes et Cheyennes de l'Amérique du Nord. Ce tableau très pur, presqu'idyllique, nous suggère comme un reste d'Éden conservé par ces primitifs.

Puis le P. Koppers nous trace un tableau de la famille à chaque stade culturel, montrant les vicissitudes subies au cours du développement économique par l'idéal religieux et familial, qui a été plusieurs fois en danger de se perdre totalement. Avec le développement de la culture extérieure, religion et famille ont dégénéré de plus en plus et à tel point que les civilisations dans leur éclat et les États à l'apogée de leur jouissance étaient menacés de ruine dans leur fondement par la corruption de la famille. C'est le Christ qui nous a rendu la pureté des mœurs primitives. « Au commencement, il n'en était pas ainsi » (Matth. XIX, 8), paroles que la science a confirmées. Puis le P. Koppers, appliquant les leçons de l'histoire à la société actuelle, nous montre quel doit être le rôle de l'État vis-à-vis de la famille et la nécessité de fortes croyances religieuses pour une vie familiale saine et féconde.

Le P. Schmidt (Ursprung und Arten der Exogamie) nous montre parallèlement dans l'exogamie un fait primitif comme la monogamie, facteur essentiel de pureté et de fécondité familiale. C'est en même temps le régulateur qui a contrebalancé les tendances centripètes de la famille et l'a préservée de la dégénérescence. Une grande sagesse est contenue dans ces mots de la Bible : « L'homme quittera son père et sa mère, il s'attachera à sa femme... ». Elle a été un facteur d'idéal et d'effort pour les créateurs de nouveaux foyers et par là facteur essentiel de civilisation. Puis le P. Schmidt signale les facteurs qui menacent la vitalité de la famille dans la société moderne.

Signalons la conférence de M. Menghin. Il indique (c'est un schéma de l'ouvrage colossal paru depuis : Weltgeschichte der Steinzeit, (Vienne, Schrol 1931) l'application très fructueuse faite à la préhistoire des cycles culturels.

Notons encore à l'honneur de notre pays les études très serrées et riches de documentation du P. de Smedt sur « Le mariage en Chine » et de M. de Jonghe sur « La famille au Congo ». L. DE SOUSBERGHE, S. I.

***Fr. Heiler.** *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, 5e édition. Munich Reinhardt, 1923, (23 × 16 cm.), XX-622 p. Prix : 8 Mk.

***Fr. Heiler.** *Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, I. *Evangelische Katholizität*, Munich, Reinhardt, 1926, (20 × 14 cm.), 352 p. ; II. *Im Ringen um die Kirche*, 1931, 568 p.

L'activité littéraire de M. Fr. Heiler est considérable. La série de volumes qu'il a publiée depuis 1918, quand parut l'édition princeps de son premier et principal ouvrage, *Das Gebet*, est déjà fort longue. Tous ces livres n'ont pas la même importance, mais tous, à leur manière, sont instructifs.

Das Gebet eut quatre éditions avant l'édition stéréotype de 1923. Comme le sous-titre l'indique, ce livre est tout à la fois une étude d'histoire et de psychologie de la religion. C'est la première fois qu'une enquête historique de cette envergure a eu pour objet le phénomène religieux de la prière. *Das Gebet* est une mine très riche de renseignements bibliographiques; mais la part faite, dans les travaux cités, aux études des théologiens catholiques n'est pas celle que l'on serait en droit d'attendre.

L'ouvrage consiste essentiellement en une classification et une description des formes principales de la prière: prière spontanée du primitif, prière rituelle,

hymnes, prière des grandes personnalités religieuses, conception philosophique de la prière, prière des poètes et des artistes, culte collectif, prière individuelle prescrite. Cette « typologie » est suivie d'une étude assez brève sur les traits essentiels de la prière.

Le sujet est traité *con amore*. La prière est l'acte religieux par excellence. Elle est essentiellement un entretien avec un Dieu personnel. L'étude de la prière du primitif est favorable à l'hypothèse d'un monothéisme originel. La prière est un phénomène commun à toutes les religions; mais « la prière personnelle telle qu'elle apparaît dans les religions non chrétiennes est extrêmement indigente, si on la compare à la richesse, à la diversité et à la profondeur qui se manifestent dans la prière chrétienne » (p. 235). Celle-ci dérive de la prière incomparable, à la fois divine et humaine, de Jésus. C'est dans la tradition juive et chrétienne que M. Heiler trouve tous les exemples de ces personnalités religieuses supérieures qu'il passe en revue.

La thèse principale mise en avant dans la « typologie » de la prière est celle de l'opposition entre la prière du type *mystique* et celle du type *prophétique*. Cette dernière expression n'est guère heureuse, et l'auteur en convient dans l'avant-propos de la cinquième édition; il préférerait parler désormais, avec Rudolf Otto, de l'opposition entre la *mystique* et la *Glaubensfrömmigkeit*. Nous croyons qu'il exagère l'opposition réelle entre ces deux types de prière et que les faits résistent au classement qui leur est imposé. La mystique et la *Glaubensfrömmigkeit*, nous dit-on, peuvent accidentellement se rencontrer dans un même individu, mais leurs développements propres sont simplement parallèles. M. Heiler ne se demande pas si, peut-être, la mystique ne serait pas un couronnement de la *Glaubensfrömmigkeit*. C'est qu'aussi bien cette dernière est essentiellement théiste; la mystique conséquente, au contraire, serait panthéiste. Celle-ci représente, dans le christianisme, un apport des mystères païens et surtout du néo-platonisme. La prière de Jésus et celle de saint Paul appartiennent franchement au type « prophétique ». Luther aurait renoué la tradition avec cette prière biblique. De ce point de vue, rien de plus opposé que la prière de Luther et celle de Thérèse de Jésus. On s'étonne de l'outrance rigide de cette conception. Elle conduit à cette affirmation paradoxale : la mystique a dû sacrifier dans le christianisme théiste « seine Reinheit und Konsequenz » et cependant c'est en lui qu'elle a trouvé « die feinste Ausgetaltung und die schönste Formung » (p. 282-283).

Ce vaste et savant ouvrage appellerait encore d'autres réserves. Ainsi, l'accusation de détruire la vraie prière est adressée à bon droit à la philosophie rationaliste; mais pourquoi l'étendre à toute systématisation théologique de la prière? On ne saurait tout dire dans un compte rendu; nous nous permettrons donc de signaler au lecteur l'étude fouillée que le P. d'Alès a consacrée à *Das Gebet*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, au mot « Prière ».

Avec les *Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, groupés en deux volumes sous les titres de *Im Ringen um die Kirche* et de *Evangelische Katholizität*, nous quittons le domaine de l'érudition sereine et de la pure recherche scientifique. Ces études et conférences sont des sortes de « Discours de combat » destinés à mettre en valeur le programme œcuménique de l'évêque de la *Hochkirche*. Leur lecture est nécessaire à quiconque veut se tenir au courant soit du mouvement de la *Hochkirche*, soit du mouvement pan-chrétien. Sans vouloir jeter

aucun soupçon sur la droiture des intentions de l'auteur, nous devons bien constater que ses jugements à l'égard de l'Église romaine auraient à gagner en objectivité et en équité. Qu'il nous permette aussi de dire, — puisque nous connaissons sans doute la Compagnie de Jésus mieux que lui, — que, s'il la connaissait moins mal, il ne la traiterait pas comme il le fait. Il nous est consolant cependant de souligner la conviction avec laquelle M. Heiler défend, contre les négations rationalistes, les mystères chrétiens de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, de la présence réelle. Éd. Dhanis, s. i.

* **Fr. Heiler.** *La prière.* Traduit d'après la 5e édition allemande par E. Kruger et J. Marty. Paris, Payot, 1931, (23 × 14 cm.), 534 p. Prix : 50 frs.

Nous n'avons pas à discuter ici les idées et les conclusions de ce livre, dont la première édition allemande date de 1918, mais seulement à apprécier la traduction française : celle-ci, à dire vrai, nous semble très incomplète. Outre l'omission totale de « paragraphes » entiers (p. ex. celui qui concerne « la prière des grands hommes » et qui n'occupe pas moins de 67 pages dans l'édition allemande), les traducteurs, sans en avertir le lecteur, ont laissé de côté ou abrégé tant bien que mal les nombreux passages, — imprimés en petit texte dans l'original — où l'auteur donnait les preuves de détail et les exemples concrets, à l'appui de ses exposés systématiques. Toutes les références ont été supprimées, ainsi que la longue liste des ouvrages utilisés et les tables alphabétiques de noms propres et de matières. La traduction elle-même ne nous paraît pas toujours fidèle, ni suffisamment correcte. C'est dire qu'il ne reste ici qu'une assez maigre décoction du grand ouvrage de Heiler. E. Druwé, s. i.

N. M. Negueruela. *Lecciones de apologética. T. I-II.* 3e éd., Barcelone, Tipografia católica Casals, 1932, (21 × 14 cm.), xvi-388 p., 384 p. Prix : 12 ptas.

L'ouvrage — Leçons d'apologétique — est divisé en trois parties : spiritualisme, christianisme, catholicisme. Toutes les trois sont très bien développées; mais la première partie, à mon avis, l'emporte sur tout le reste. Elle manifeste une connaissance très vaste des problèmes philosophiques; tout ce qui aujourd'hui mérite un intérêt spécial y est traité avec une compétence remarquable. Les démonstrations de l'existence de Dieu sont parfaitement développées; l'auteur approfondit, précise, éclaire de façon à satisfaire l'intellectuel le plus exigeant. Dans la seconde partie, le 5e chapitre (qui prouve directement la divinité de Jésus-Christ) est excellent. Bref, ouvrage solide, autant que méthodique et pédagogique et qui mérite d'être recommandé vivement.
E. Lopez, s. i.

N. M. Negueruela. *Por qué soy católico ? Apologética elemental.* 2e éd., Barcelone, Tipografia católica Casals, 1932, (21 × 13 cm.), 196 p. Prix : 5 ptas.

« Quelques leçons d'apologétique » tel est le contenu du livre. L'auteur a mis son œuvre à la portée des étudiants universitaires, des élèves d'enseignement secondaire, voire même, d'enseignement primaire supérieur. Pas d'appareil savant de démonstration par syllogismes et cependant les arguments princi-

paux sont bien exposés. Dans la réfutation des erreurs, l'auteur se borne aux plus importantes sans descendre dans le détail et sans aborder le terrain pratique. Quand il traite l'islamisme, il semble revenir au principe tant de fois répété, que l'Islam s'est propagé en vertu du « crois ou meurs », ce qui est, en grande partie, faux. La doctrine est claire, les notions précises, l'explication brève, le style concis, la méthode pédagogique. C'est un livre très recommandable, dont on peut tirer grand profit. Qui l'a lu peut répondre d'une manière satisfaisante à la question : pourquoi suis-je catholique ? E. Lopez, s. i.

C. C. Martindale, S. I. *What think ye of Christ ?* Londres, Sheed and Ward, 1931, (17 × 10 cm.), 96 p. Prix : 2,6 sh.

« Que penser du Christ ? Qui est-il ? » La question retentit à travers les siècles et se pose au moins à tout homme cultivé. A l'aide des Évangiles, le P. M. esquisse la réponse. Le Christ, c'est un homme, un homme réel, d'une humanité bien concrète, le fils d'un charpentier, — un homme droit, un juste, sans péché, — un prophète, plus qu'un prophète, plus même que Jean-Baptiste le plus grand cependant parmi les fils des femmes, — le fils bien-aimé de Dieu, celui qu'il faut écouter pour être bon, — le principe et la fin de tout, Dieu même. En somme, un traité *de Verbo Incarnato* court, suggestif, enlevé, enlevant. Il plaira surtout aux Anglais, il est fait pour eux. Mais tout le monde l'aimera. Georges Dirks, s. i.

H. Pinard de la Boullaye, S. I. *Jésus, Fils de Dieu.* Conférences de Notre-Dame de Paris. Année 1932. Paris, Éditions Spes, 1932, (20 × 13 cm.), 254 p. Prix : 12 frs.

Le lecteur retrouvera dans le dernier carême du R. P. Pinard de la Boullaye ses qualités de critique et d'exposition didactique, le sérieux de son enseignement et de son éloquence. Le théologien goûtera les suggestions du prédicateur relatives aux dispositions morales que requiert une saine recherche du vrai; il appréciera comment, sans forcer le sens littéral des textes scripturaires invoqués, l'exégète en souligne la portée en les replaçant dans leur contexte historique et psychologique : ainsi de la réponse de Jésus au grand-prêtre Caïphe (Mt. xxvi, 64-66 et parall.).

Après avoir posé le problème, le R. P. a consacré un entretien à l'examen des influences prétendues des divinisations païennes sur la foi de l'Église; il a étudié ensuite l'affirmation du Christ sur sa propre personne d'après les synoptiques et le témoignage de Jean l'Apôtre, puis la confirmation providentielle de la croyance chrétienne. Il s'est enfin attaché à justifier les éléments d'obscurité que comporte notre foi en la divinité du Seigneur. L. R.

Dom Anschaire Vonier, O. S. B., Abbé de Buckfast. *La nouvelle et éternelle Alliance.* Les éléments permanents du Catholicisme. Traduit de l'anglais, par M. le Chanoine L. Laîné, archipr. de Tréguier. St-Brieuc, A. Prud'homme, 1932, (21 × 13 cm.), vi-264 p.

Donner aux fidèles une connaissance claire des richesses divines et permanentes du Christianisme, leur découvrir ou leur faire mieux apprécier les trésors de la nouvelle alliance entre Dieu et l'homme en Jésus-Christ, leur communiquer ainsi une assurance, une paix, une joie « au-dessus de tout

sentiment », tel est le but de ce livre. L'auteur y étudie à ce point de vue les promesses de Notre-Seigneur, le rôle du Saint-Esprit et du précieux Sang de Jésus, la valeur des sacrements, les liens intimes de fraternité entre tous les fidèles, la prière du chrétien, etc. Ce n'est pas un exposé qui se déroule en doctrine systématique, mais les aspects divers, les éléments variés d'une grande et très riche réalité. On comprend le rôle que la doctrine de saint Paul jouera dans un livre de ce genre.

Dom Vonier serait presque tenté d'exagérer la portée de la comparaison la plus familière au grand Apôtre. Car il ne faut pas oublier que saint Jean, l'évangéliste de la divinité du Christ, ne recourt jamais à l'image du « corps mystique ». D'autre part, il est assez piquant de voir un authentique liturgiste justifier, plus même que ne l'admet la S. Congr. des Rites, l'exposition du Saint-Sacrement pendant la messe.

Grâce à la très belle traduction et aux notes de M. le Chanoine Laîné, ce livre d'une doctrine si substantielle est mis à la portée de nos intellectuels catholiques. Qu'ils ne se laissent pas arrêter par des modes de développements d'une psychologie très anglaise. C'est là pure affaire de forme. J. Creusen, s. i.

A Rademacher. *Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft. Eine Studie zur Soziologie der Kirche.* Kirche und Gesellschaft. Band V. Augsbourg, Haas et Grabherr, 1931, (20 × 12 cm.), 190 p. Prix : 3 Mk.

L'Église n'est pas seulement une association; elle est une communion. Elle n'a pas seulement une organisation; elle est un organisme. Une vie intérieure, divine et mystérieuse l'anime toute; mais en même temps, une administration humaine et visible maintient sa cohésion. Ces deux aspects, en elle, ne s'opposent pas : « elle est une unité de communion et d'association » (p. 76).

Ce double aspect dans cette perpétuelle unité explique ses sacrements, son culte, sa prière, ses attributs. Il montre en même temps avec quelle perfection divine et humaine à la fois elle est une société.

L'auteur, en commençant cette étude, déclare que « la meilleure apologie de l'Église, c'est de montrer ce qu'elle est ». De fait, son étude, véritablement remarquable pour sa clarté, sa pénétration et son bon ordre, a une réelle portée apologétique. É. Mersch, s. i.

* **A. N. Thropos.** *Die Substanz der Kirche.* Berlin, Schneider, 1931, (19 × 12 cm.), 228 p. Prix : 3 Mk.

Livre singulier. Le prêtre qui se cache derrière ce pseudonyme se montre, à quelques rares endroits, plus catholique que le pape : il faut entendre, par exemple, avec quel accent il exige qu'on ne communie qu'à la communion du prêtre. Mais, d'ordinaire, il s'inspire du plus pur esprit protestant. La substance de l'Église, son essence, c'est le lien mystique qui attache les âmes au Christ. Les sacrements, la prière, le ministère de la parole, explique-t-il, en spéculations compliquées, n'ont d'autre raison d'être que de conduire les fidèles à une union intérieure plus intime avec le Sauveur. É. Mersch, s. i.

A. Lemaire, S. J. *Le protestantisme, le libre examen et le catholicisme.* Bruxelles, Éditions Sobeli, 1931, (22 × 14 cm.), 240 p. Prix : 12 frs.

Terre des croisés et des missionnaires, la Belgique a toujours jalousement veillé sur la vieille foi de ses ancêtres. Or, depuis quelques années, la propagande protestante progresse en pays wallon; il s'agit de lui barrer la route et d'empêcher l'apostasie des tièdes ou des indifférents. Le livre du R. P. Lemaire met au point la question protestante. Le fameux principe du « libre examen » est passé au crible d'une logique rigoureuse; loin d'être la clef de voûte d'un système bien ordonné, le « libre examen » réduit à néant le christianisme et même toute religion. Dans la seconde partie, toutes les objections protestantes à l'adresse de l'Église catholique sont méthodiquement réfutées. Ce précieux ouvrage qui répond à un besoin si actuel mérite une large diffusion, surtout dans les cercles d'études. M. GONSETTE, s. I.

G. Huan. *Points de vue sur Rome.* Paris, Éditions Psyché, 1932, (19×14 cm.), 156 p. Prix : 12 frs.

On est quelque peu déconcerté à la lecture de ce livre, œuvre de bonne volonté certes, mais d'un esprit qui ne s'est pas toujours éclairé aux meilleures lumières. Ce défaut est surtout sensible au deuxième chapitre : « les données de l'histoire ». L'auteur veut conduire à Rome mais prétend renouveler assez hasardeusement les voies qui y mènent. Certaines confusions manifestent qu'il n'est pas familiarisé avec les travaux théologiques et ne sait pas faire le point de départ de la valeur de ses sources. Il nous paraît faire trop bon marché de la question des notes de l'Église, et confondre celle plus vaste de l'institution divine de l'Église avec celle plus restreinte de la papauté. Il aurait gagné à lire outre l'article « Église » dans le dictionnaire d'Alès, aussi les articles « évêques » et « papauté ».

De la place que prend, dès le début, la Cène eucharistique dans la vie chrétienne, on ne saurait faire dériver l'institution de la hiérarchie avec toutes ses caractéristiques.

Signalons certaines inexactitudes : ce n'est point avec le pape Calliste que saint Cyprien eut ses controverses mais bien avec le pape Étienne. La distinction que l'auteur attribue au deuxième concile de Lyon entre *principatus* et *primatus* n'est pas justifiée par le texte : la reprise des deux termes par un relatif au singulier « quem » montre que ce sont deux synonymes exprimant une seule notion.

Les réserves doctrinales à faire semblent devoir être mises au compte de certaines sources où l'auteur a puisé. Plus d'un chapitre est empreint d'une sincère piété, l'ensemble révèle une grande bonne volonté. A. DEBIL, s. I.

***H. H. Firkins.** *As in Times Past. An anglican Defence and Vindication of our catholic Inheritance.* Londres « The Faith Press », 1931, (16×10 cm.), x-74 p. Prix : 1 sh.

Une vive attaque contre la Papauté. Elle est déclanchée dès la préface où, habilement mais de façon très désobligeante, on met en doute la loyauté des catholiques. La vérité cependant me force à proclamer que jamais, dans aucun ouvrage catholique autorisé, je n'ai vu présenter la parole de Jésus : « le Père vous donnera un autre Paraclet » comme argument en faveur du magistère pontifical. L'auteur simplifie les problèmes. C'est bien la loi de ce genre combatif. G. D.

A. Vallet et R. Dubuch. *Les guérisons de Lourdes en schémas.* Paris, Téqui, 1932, (19 × 12 cm.), VIII-182 p. Prix : 5 frs.

Qui ne connaît le zèle avec lequel le Docteur Vallet s'emploie à faire connaître et à défendre les faits miraculeux de Lourdes. Le dernier fruit de ce zèle est cet ouvrage de propagande populaire exposant vingt-trois cas de guérisons considérés par les auteurs comme miraculeux : chaque cas est rendu intelligible même aux moins initiés à la médecine par des schémas aussi simples qu'expressifs. Les auteurs ont voulu surtout être utiles aux conférenciers qui ont à parler sur Lourdes; leur exposé simple, presque schématique lui aussi, est vraiment impressionnant. P. HENRARD, s. I.

G. Swarts. *Salut par la foi et conversion brusque.* Paris, Vrin, 1931, (25 × 16 cm.), 324 p. Prix : 30 frs.

L'étude de la genèse et de l'évolution des doctrines de Luther, de Wesley, et de l'Armée du Salut, montre que la doctrine du salut par la foi ne peut subsister que moyennant l'adoption du critère de la conversion brusque, et encore qu'elle ne tient pas, même quand cette conversion se produit.

Luther, transposant toute la doctrine paulinienne de la foi et des œuvres, au gré de sa crise morale, en était arrivé au volontarisme parfait d'une foi décrétant qu'à lui, Luther, personnellement, les mérites du Christ s'appliquaient, et que telle est, pour chacun, la foi qui sauve; de cette confiance intéressée dérive pour le luthérien l'amour éperdu de reconnaissance pour Dieu, cause unique du salut. Déjà les disciples de Luther objectaient que cette foi intéressée ne reposait que sur elle-même, et ils réclamaient pour échapper à leurs propres angoisses, le complément de l'expérience. Mais l'expérience des œuvres étant exclue, il ne restait que celle d'un sentiment profond, absolu, de conversion totale vers Dieu : l'homme se sent pécheur, et a « foi » qu'il s'attache à Dieu.

Wesley, au point de départ, était à l'opposite de Luther, il l'était en toute sa psychologie de petit bourgeois, tendant en toutes choses à l'examen méthodique, scrupuleux, étayé de faits. Parti du moralisme volontariste le plus naïf, le plus méticuleux, il se convertit une première fois (en 1725), en reconnaissant que Dieu ne peut se contenter d'une sainteté purement externe, qu'il faut aussi lui consacrer ses pensées et tous les ressorts intimes de la vie; alors, saisi par la conscience de ses fautes, Wesley commence à éprouver l'angoisse du salut.

En effet, ses œuvres ne peuvent lui montrer qu'il est sauvé. A ce moment, entré en contact avec les Frères Moraves, il apprend d'eux la doctrine de la justification par la foi, sous sa forme la plus abrupte; il doit tâcher d'en faire l'expérience. Mais il a beau se préparer, s'exercer, à la lecture de textes bibliques, à éprouver la certitude qu'il est justifié, que Dieu lui a fait miséricorde, il n'en éprouve qu'un sentiment fugitif, douteux, le 24 mai 1738, et c'est bien pour le besoin de la cause qu'il intitule son expérience de ce jour : sa seconde conversion.

Aussi toute la suite de son histoire n'est-elle que celle de la recherche des critères venant prouver l'authenticité des grâces reçues, la défendre contre les objections de fait. Si Wesley est justifié, le péché devrait être mort en lui. Il ne l'est pas, puisqu'il en ressent encore les atteintes, puisqu'il commet encore

des fautes ! Mais, considérer que les fautes infirment la valeur de la foi, n'est-ce pas en revenir au critère des actes ? Et quand, tout le long de sa vie, Wesley agit, avec la dernière énergie, afin de convertir autrui, afin de se prouver à lui-même et aux autres, dans les Revivals, dans les fruits de pénitence et de charité, qu'il jouit de la grâce de Dieu, fait-il autre chose que de recourir à la valeur des actes ? Aussi se résigne-t-il à distinguer entre la justification par la foi et la sanctification par elle, la première opération étant instantanée, mais incomplète, la seconde s'élaborant, se confirmant progressivement tout le long de la vie. Et, à la fin de son existence, l'héroïque et persévérant lutteur en vient à se demander « si pendant trente ans l'on n'a pas discuté sur des mots, en discutant si les œuvres étaient condition du salut, ou si l'on était sauvé par leur mérite » (p. 225).

De la sorte, l'on voit Wesley, en lutte continuelle contre les calvinistes et leur prédestinatianisme, contre ses propres partisans, retrouver l'un après l'autre tous les éléments de la synthèse catholique, sans réussir toutefois à opérer cette synthèse elle-même, en reconnaissant d'une part l'inefficacité foncière des œuvres prises en elles-mêmes, mais d'autre part leur puissance surnaturelle, une fois qu'elles sont élevées par la foi et la charité du Christ, dans l'ordre divin.

La troisième partie de l'ouvrage esquisse l'histoire de cet épigone du méthodisme qu'est l'Armée du Salut. Car William Booth et Catherine Mumford ne firent autre chose que de ramener à l'héroïsme wesleyen le méthodisme embourgeoisé qu'ils trouvèrent devant eux. L'enthousiasme du salut, la conversion à accomplir instantanément, au mépris du respect humain : tel est le but des réunions, de l'organisation en officiers et soldats, de toutes les œuvres de propagande; publications, visites à domicile, œuvres philanthropiques n'étant que l'annonce ou le prolongement de l'œuvre de conversion. L'émotion salutiste et sa contagion, la profession publique de repentir, au banc des pénitents, tout cela est l'application de la méthode même des Revivals méthodistes.

L'Armée du Salut, admirable par son zèle, opère parfois des sauvetages étonnants : des épaves sociales recouvrent l'énergie, et se libèrent du vice. Mais ici encore il apparaît que, si l'on compte sur le coup de la grâce, et sur le témoignage de l'Esprit, c'est dans les actes sensibles qu'on verra et reconnaîtra le gage de cette action de la grâce. En ses principes, et en ses pratiques, cette Armée démarque et applique, à la manière sentimentale du protestantisme, quelques-uns des principes les plus authentiques du christianisme sur la toute-puissance de la grâce, et l'importance unique des choses du salut.

Swarts n'a pas voulu donner une histoire complète, ni analyser tous les facteurs de l'évolution du luthéranisme ou du wesleyisme : c'est ce qui l'excuse de n'avoir cité ni Grisar pour Luther, ni Maximin Piette pour Wesley. Les rapprochements qu'il fait, du luthéranisme surtout, avec la doctrine catholique, sont d'une remarquable justesse. M. Claeys Bouuaert, s. i.

G. Swarts. *Le Banc des pénitents. Étude psychologique sur l'œuvre de la conversion à l'Armée du Salut.* Paris, Vrin, 1931, (22 × 14 cm.), 146 p. Prix : 15 frs.

Une machine à sauver les âmes : voilà ce que veut être l'Armée du Salut. Dans les réunions populaires, tout est agencé, progressivement, de manière

à provoquer l'émotion, les larmes, l'aveu intime qu'on a commis de gros péchés, qu'on n'est pas l'honnête homme qu'on se croyait, puis, l'émotion croissant, sous l'appel répété des officiers, entraîné par l'exemple, grisé de chants, nous dirions d'incantations et de musique, le pauvre pécheur se résoud à confesser publiquement son repentir, en venant s'agenouiller au Banc des pénitents. Là, un officier pour les hommes, une officière pour les femmes, recueilleront les aveux et les indications qui permettront d'aller retrouver à domicile, afin de compléter l'œuvre de sauvetage commencée en la réunion. C'est le déroulement de toute cette mise en scène qui constitue le premier chapitre de l'ouvrage.

Quant à la doctrine, elle se concentre autour du dogme de la Rédemption nécessaire, et de son acceptation par l'homme qui s'avoue pécheur, « signe sa banqueroute morale, et se livre à Dieu pour être sauvé » (p. 57 n.). La « foi qui sauve » n'est plus du tout celle du luthéranisme, car on enseigne expressément : « Un homme peut croire que Jésus-Christ est mort pour lui, mais cela ne le sauvera pas. Des milliers d'hommes qui vivent ouvertement dans le péché croient cela, et vivent ouvertement en rébellion contre Dieu ». D'autre part, l'Armée du Salut croit que la justification, comme la conversion, est chose instantanée : « la conversion n'est pas une modification ou une amélioration de l'homme par lui-même; elle est une révolution... elle ne change pas la personnalité, elle en crée une nouvelle; soudain un ivrogne perd toute envie de boire (p. 55 n.). C'est que Dieu, par le Christ, en cet instant, a communiqué à l'âme une vie nouvelle, avec le pouvoir de vaincre désormais le péché ».

Toutefois ce n'est pas encore la sanctification; celle-ci consiste en l'entière purification des tendances, en la destruction de la racine du péché. Elle viendra, si le converti reste fidèle; mais il est en son pouvoir de tout perdre, par infidélité.

On voit que nous sommes presque aux antipodes de Luther, et dans le prolongement de Wesley. Pour l'Armée du Salut, les œuvres sont redevenues nécessaires : c'est le côté humain de coopération à la grâce divine.

La Société salutiste est organisée comme une armée : soldats, officiers, commissaires, avec un général à la tête; tous suivent des instructions, ordres et règlements, uniformes pour le monde entier, car ils se partagent le monde, pour y semer leurs publications et leurs œuvres de bienfaisance.

Swarts estime que les succès de l'Armée du Salut sont plus étonnants encore que ses méthodes, lesquelles semblent faites pour défier tout sens commun, et, en réalité, sont admirablement adaptées à la psychologie populaire. Effectivement les succès se bornent souvent à la démarche d'aller s'agenouiller au Banc des pénitents; il arrive toutefois que le « converti » est réellement entré dans une vie nouvelle, parfois jusqu'à devenir un prosélyte à son tour.

Cet ensemble d'adaptation aux procédés du peuple, d'invocation de principes surnaturels incontestables constitue un champ d'étude que Swarts déclare « plein d'un intérêt passionnant ». M. Claeys Bouuaert, s. i.

A. Deneffe, S. I. *Der Traditionsbegriff.* Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 18. Münster, Aschendorff, 1931, (24 × 16 cm.), VIII-166 p. 8,80 Mk.

Riche et vaste enquête sur une chose à première vue bien simple, ce qui montre la complexité du sujet. Cette monographie, précieuse pour les théolo-

giens, discute le sens du mot « tradition »; son élaboration a son histoire, car l'auteur, parti d'idées tout opposées à celles de son confrère, le regretté P. Dieckmann, aboutit, après divers échanges de vues, à les abandonner et à voir dans la tradition, comme son ancien contradicteur, la prédication vivante par l'Église des vérités de foi. Une partie historique (p. 3-105) et une partie systématique (p. 106-162) constituent tout le volume. Un résumé latin, que nous ne pouvons qu'approuver, si l'attrait des choses intéressantes qu'il résume décide tous les théologiens à se rendre maîtres des grandes langues scientifiques européennes, termine le volume. Au cours de sa large enquête, qui comprend une soixantaine de citations patristiques, les Papes, les Conciles et une longue série de théologiens, l'auteur a raison quand il constate un fléchissement de sens au XVI^e^ siècle, à cause des nécessités de la controverse, et un retour ensuite (est-ce uniquement un retour ?) vers le sens ancien de prédication. Mais n'y avait-il pas lieu de grouper davantage les noms qui entrent dans ces nomenclatures ? Ainsi, Pigge (Pighius), mentionné mais non étudié, et Driedo qu'il suit, critiquaient vivement leurs prédécesseurs. Puis, il faudrait que l'exposé purement historique et philologique fût tout à fait indépendant de toute pensée systématique. Une base plus large pour l'époque primitive, qui philologiquement s'occupât plus de παράδοσις que de παραδιδόναι, aurait aidé à nous convaincre davantage. Le sens de contenu du dépôt transmis, parfois avec une fixité rigide, ne semble pas obtenir dans la systématisation la place qu'il mérite : or, ce sens était bien en vue dans l'horizon d'Irénée, de Tertullien, d'Eusèbe de Césarée, de Vincent de Lerins, c'est-à-dire des classiques antiques du traité de la tradition, qui méritaient d'être étudiés à part. De même, Basile associe plus d'une fois la tradition à des matières rituelles. Tout cela aurait nuancé davantage l'exposé et reproduit toutes les notions du passé. Ces réflexions témoignent du soin que nous avons mis à examiner cette savante monographie, à laquelle nous souhaitons la plus large diffusion. Son étude sur le concile de Trente et sur le sens moderne de la Tradition mérite toute approbation. Qu'est-ce qui a empêché l'auteur de munir son livre d'une table alphabétique des noms propres et des matières, qui aurait rendu d'inappréciables services ?

J. DE GHELLINCK, S. I.

Cardinal Lépicier. *Le monde invisible.* Bibliothèque française de philosophie. Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer, 1931, (20 × 13 cm.), XX-532 p.

Malgré les occupations absorbantes d'une carrière singulièrement remplie et variée, l'éminent auteur du volume analysé a pu continuer ses études sur le spiritisme, dont, en 1906, il a donné, en anglais, le premier résultat et dont « Le monde invisible » marque, non la fin, espérons-le, mais certes un sommet. Désireux de prémunir contre le spiritisme des âmes ignorantes ou naïves, de délivrer de l'erreur celles qui se sont laissé emporter par la vogue du jour, le Cardinal Lépicier met à leur disposition toutes les ressources de son âme, érudition théologique et philosophique très vaste, vision profonde, charité ardente. Admettant comme authentiques certains faits tels que les spirites les exposent, il montre, avec des arguments tirés de la foi et de la raison, que les faits ainsi admis ne peuvent avoir pour causes les âmes des morts, les bons anges ou Dieu; ils doivent être attribués à l'efficience des anges déchus. Une conclusion

se dégage de ce raisonnement : étant donnée la causalité efficiente, à l'œuvre dans la production de ces faits, l'Église fait bien de condamner sévèrement ces pratiques; tout homme prudent doit approuver cette condamnation et se guider d'après ses prescriptions. Ce résumé très bref ne permet pas au lecteur de cette recension de soupçonner la richesse d'information et la sûreté de doctrine dont ce livre témoigne. Il faut le lire et l'étudier en se mettant à l'école d'un maître si averti. Est-ce à dire que le lecteur, — disciple docile mais ami de la vérité plus encore que de l'auteur — pourra donner partout, toujours, un assentiment absolu à la méthode de l'ouvrage et à la doctrine proposée ? Nous comprendrions très bien qu'il regrettât que l'éminent auteur n'ait pas critiqué davantage la nature des faits spirites, du « phénomène » spirite en tant que tel. Supposons un lecteur, imbu de l'idée suivante, sa « working hypothesis » : 1° les faits spirites sont des faits, en eux-mêmes, d'ordre naturel; leur principe radical est la nature humaine; les principes prochains d'opération dont ils émanent, des forces naturelles, mais encore inconnues actuellement; 2° ces faits naturels sont parfois, non toujours, les occasions propices dont se sert le méchant, le démon pour tromper les hommes et les écarter de Dieu « sub specie boni ».Cette hypothèse est-elle intrinsèquement contradictoire ? Poser la question n'est pas la résoudre. On serait content de lire, à son propos, l'avis fondé en théologie et en raison, d'un auteur aussi compétent. Quant à la doctrine elle-même, est-il téméraire de demander si toutes les propositions concernant la nature de l'intelligence et du pouvoir des anges et des démons sont également certaines ? La raison humaine n'atteint les formes séparées que par le jeu analogique de ses concepts; l'Écriture et la Tradition ne sont pas toujours également nettes et claires dans leurs indications. Quelle est la notion exacte qu'il faut se faire de la connaissance des lois des combinaisons des corps, possédée par les anges, etc. ? Enfin, l'auteur n'aurait-il pu donner de-ci, de-là, quelques indications bibliographiques plus amples ? La première édition de cet ouvrage sera vite épuisée; puisse l'auteur trouver le temps de faire de la seconde un traité définitif de la matière.

G. Delannoye, s. i.

J. P. Verhaar. *De moderne theosophische beweging.* Hilversum, Paul Brand, 1931, (22 × 18 cm.), 374 p., 22 gravures. Prix : 4,90 florins.

Un livre précieux, remarquable par la clarté de l'exposition — grand mérite dans une matière aussi confuse que les spéculations théosophiques — et par la sûreté de la critique : dans cet ouvrage le catholique peut apprendre ce qu'il doit penser de la théosophie moderne.

Six divisions nettement marquées mènent le lecteur à travers l'histoire et les doctrines de la théosophie et des mouvements apparentés. Une 1re partie : le mouvement théosophique, nous fait connaître les fondatrices et les chefs de la théosophie moderne: Mme Blavatsky (1831-92), Mme Annie Besant (1847-), le triste Ch. Leadbeater; ainsi que les statuts de l'Union théosophique : T(heosophische) V (ereeniging). Dans la 2e partie l'auteur expose la « théosophie moderne », avec une clarté remarquable : après une remarque préliminaire sur la méthode théosophique, l'ésotérisme, il parcourt successivement les doctrines sur Dieu, sur la genèse du monde et de l'homme, sur l'homme individuel et son sort dans l'au delà, sur la réincarnation et le Karma, sur le nirvana ; sa conclusion critique nous dit : la théosophie, — condamnée d'ailleurs par Benoît XV

(1919), — est incompatible avec le catholicisme. La 3e partie : « autour de Krishnamurti », raconte et critique l'histoire de l' « Étoile d'Orient » et de l' « Ordre de l'Étoile » : tentative audacieuse d'Annie Besant, annonçant dans le jeune Hindou Krishnamurti, son fils adoptif, le nouveau Messie, Krishna réincarné; tentative qui échoua complètement par la suppression officielle de l'Ordre de l'Étoile, réalisé par Krishnamurti lui-même (1929). — Un autre organe du mouvement théosophique : l'Église catholique libérale (V(rije) K(atholieke) K(erk), nous est présenté, avec toute son indigne réalité, dans la 4e partie : invention faite dans le dessein de tromper des chrétiens hésitants et de les attirer à la théosophie; sa valeur religieuse ou chrétienne est nulle. — La 5e partie traite d'« Action et de Réaction » : l'action, c'est la création de l' « Ordre de service », qui vise à faire mettre en pratique la théosophie; c'est l'invention de la franc-maçonnerie mixte, ouverte aux femmes également (et purement théosophique) ; la réaction. c'est d'abord un fléchissement dans l'union théosophique d'Annie Besant, caractérisé comme un conflit entre la « révélation » (l'autorité des maîtres) et l'expérience (personnelle); c'est ensuite le mouvement de fraternité universelle qui part de la 2e grande fraction théosophique ayant pour centre Point Loma (Californie). — Dans la dernière partie, l'« Anthroposophie de R. Steiner » — un théosophe qui fit défection du parti d'Annie Besant — est exposée et jugée avec sérénité et objectivité.« Pour nous l'anthroposophie est un échec scientifique grave, un expériment psychologique dangereux, une erreur religieuse pitoyable » (p. 331). La « Communion chrétienne », le pendant anthroposophique de la V. K. K., n'est elle non plus, ni chrétienne, ni encore moins catholique. P. D. L.

M. Lallemand. *Notes sur l'occultisme*. Extrait de la « Nouvelle Équipe » (janvier-mars 1932). Bruxelles, Éditions de la Nouvelle Équipe, 1932, (20 × 13 cm.), 46 p. Prix : 5 frs.

L'auteur a voulu, sans doute, répandre un peu de lumière dans les ténèbres d'un terrain aussi obscur que celui de l'occultisme, mais, en dépit de ses louables efforts, je doute que tout le monde soit d'accord avec lui. D'autant plus que, en général, on remarque par-ci par-là des phrases dont le sens peut prêter à double interprétation, et des points de vue, qui, pour être clairs, auraient besoin de plus de développement, comme par exemple, ce qu'il dit à propos des pouvoirs inconnus (?) de l'homme, de la magie, et des guérisons obtenues par le spiritisme (?), lequel d'ailleurs ne doit pas être confondu avec la métapsychique. Moins heureuse aussi l'application du mot « ésotérisme » à la doctrine chrétienne et l'équivalence que l'auteur met entre celle-ci et les autres religions.

A. Carvalho, s. i.

***R. Herzog**. *Die Wunderheilungen von Epidauros*. Leipzig, Dieterich, 1931, (23 × 15 cm.), 164 p., 1 gravure. Prix : 10,50 Mk.

Ce livre intéresse non seulement les philologues, mais aussi les médecins, les psychologues, les folkloristes. Au sanctuaire d'Asclépios à Épidaure dans le Péloponèse, on avait retrouvé, gravés sur quatre stèles, les récits de soixante-dix guérisons qui y furent obtenues au IVe siècle avant Jésus-Christ. M. Herzog, déjà connu par ses fouilles à l'Asclepicion de Kos, nous en donne le texte grec intégral, avec une bonne traduction en regard. Puis, il examine la rédaction, les

sources et le style de ce recueil de prodiges qui resta exposé pendant un demi-millénaire dans l'enceinte du temple afin d'exciter la confiance des pèlerins. — Suivent soixante-treize pages de commentaire. Avec beaucoup d'érudition, l'auteur détermine le contenu et la valeur réelle de chaque récit. Il établit de nombreux points de comparaison avec des cas consignés dans les « livres de miracles » des sanctuaires de l'Allemagne du Sud; souvent aussi il en appelle aux guérisons de Lourdes, quoiqu'il admette ici le sérieux des constatations. Le dernier chapitre amène l'auteur à la conclusion suivante : la possibilité d'une guérison extraordinaire par la foi avait déjà occupé l'antiquité; actuellement, en réaction contre un matérialisme outrancier, nous y revenons. L'influence d'une suggestion religieuse des masses agit sur le processus des maladies car « dans la ψυχή du malade sommeille une mystérieuse force de guérison que notre science n'a pas encore définie; c'est au médecin à l'exciter » (p. 160).

La foi qui guérit : telle est donc l'explication dernière de M. Herzog pour Épidaure. Mais, il l'insinue aussi pour tous les autres sanctuaires, même chrétiens. Nous admettons que cette thèse puisse s'appliquer à quelques-uns des « miracles » d'Épidaure, d'ailleurs si imparfaitement connus. Quant à discuter son emploi pour l'explication d'autres guérisons extraordinaires, ce serait un travail qui dépasserait les limites d'un compte-rendu. G. Geniets, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Ascétisme.

Doctrine.

Ad. Tanquerey. *Kort begrip der ascetische en mystieke theologie.* Traduit en néerlandais par le P. Gonzague Gouverneur, o. f. m. Tournai, Desclée, 1932, (17 × 11 cm.), xlviii-1028-32 p. Prix : 45 frs.

L'excellent livre de feu M. Tanquerey : « Précis d'ascétique et de mystique » a joui, dès son apparition, d'un succès mérité. Le fait seul que de nombreux séminaires l'ont adopté comme manuel rend tout éloge superflu. L'ouvrage existait déjà en traductions anglaise, allemande, italienne, espagnole, portugaise, polonaise et hongroise. Voici maintenant une édition en néerlandais. Le traducteur s'y est attaché à reproduire fidèlement la pensée de l'auteur et il y a parfaitement réussi. La langue est bonne et se lit facilement, quoiqu'on n'y retrouve peut-être pas toujours tout le coulant de l'original. — Cette traduction comble une lacune dans notre littérature spirituelle néerlandaise : aussi lui souhaitons-nous une très large diffusion. G. Geniets, s. i.

P. Pascal du T. S. Sacrement, c. d. *L'entrée à la Divine Sagesse. Traités de théologie mystique composés par le R. P. Maur de l'Enfant-Jésus, Carme, † 1690.* Vol. iii. Théologie Chrétienne et Mystique. Soignies, Éditions des « Chroniques du Carmel », 175 p., (11 × 18 cm.). Prix : 8 frs.

Pour faire connaître au lecteur la note propre de cette « *Théologie chrétienne et mystique* », il nous suffira de transcrire le jugement de l'éditeur le R. P. Pascal

du T. S. Sacrement : « elle met bien en relief *la nécessité de mourir à soi-même*, de la souffrance et de la Croix ». Relief si accusé qu'à d'aucuns il semblera effrayant. Qui veut entrer au royaume de la mystique doit consentir à une totale dépossession de soi-même. Propriété de soi s'oppose à transformation en Dieu (p. 136). Le P. Maur ne semble guère favorable à la thèse de l'universalité de la vocation mystique. Il écrit en effet : « Ce n'est pas seulement pour plaire à Dieu, ni pour devenir des saints que l'opération divine réduit ici les âmes, *puisque plusieurs sont très saints qui ne sont jamais parvenus à ce degré* ». Tel est l'avis d'un homme lui-même très avancé dans les voies mystiques, propagateur zélé de la réforme de Touraine, grand ami de l'oraison et de la solitude, — à l'ermitage de Lormont, près de Bordeaux, il priait parfois sept heures par jour, — et, au témoignage du P. Anastase de Saint-Paul, orné du don de prophétie. Pareil avis a bien son poids. F. JANSEN, S. I.

H. D. NOBLE, O. P. *L'amitié avec Dieu. Essai sur la vie spirituelle d'après Saint Thomas d'Aquin.* Collection dominicaine : La vie spirituelle. Nouvelle édition. Paris, Desclée De Brouwer, 1932, (19 × 12 cm.), 536 p. Prix : 15 frs.

Œuvre de savoir théologique, de spiritualité vraiment thomiste, et en même temps de saine vulgarisation, cet *Essai* offre à bien des lecteurs une lecture fructueuse et relativement aisée, malgré le nombre des pages : les divisions sont claires et multiples, le développement assez ample, l'exposé doctrinal recourt constamment à une heureuse transposition psychologique, les termes scolastiques n'abondent point. La charité présentée comme l'amitié avec Dieu, dans son stade définitif et dans sa phase d'épreuve, dans ses rapports avec la vie contemplative et morale, dans sa perfection et ses fruits : la façon dont le R. P. a traité pareil programme nous fait désirer en voir étudier la suite dans le volume annoncé pour 1933. L. RENARD, S. I.

H. D. NOBLE, O. P. *Les passions dans la vie morale. Première partie : Psychologie de la passion. Deuxième partie : Moralité de la passion.* La vie morale d'après saint Thomas d'Aquin. Paris, Lethielleux, 1931-1932, (19 × 12 cm.), 300 p., 328 p. Prix : 30 frs.

Le R. P. Noble nous offre dans un langage simple et concret une pénétrante étude sur les passions, tant du point de vue psychologique que du point de vue moral. Son livre rendra, nous en sommes convaincus, les plus grands services, non seulement aux professeurs de philosophie qui y trouveront un exposé complet de la doctrine de Saint Thomas, mais aussi aux directeurs de conscience. Car ce n'est pas qu'un exposé des principes qui nous est présenté ici; le jeu des passions dans leur troublante complexité, leurs déviations et leurs manifestations pathologiques, est débrouillé avec la sagacité d'un maître que l'on devine très versé dans l'art de conduire les âmes. On est heureux, à lire cet ouvrage, de constater que la conclusion d'une étude sur les passions ne doit pas être une déclaration pessimiste mais bien plutôt l'affirmation que la passion est normalement une grande force pour le bien, pourvu que, dirigée par la raison, elle serve à des fins honnêtes. F. TAYMANS, S. I.

P. CRISOGONO DE JESU SACRAMENTADO, O. C. *La perfection et la mystique selon les principes de Saint Thomas.* Bruges, Beyaert, 1932, (19 × 13 cm.), 84 p. Prix : 10 frs.

L'auteur de cette dissertation a tenu expressément à ne lui vouloir d'autres charmes que ceux de la dialectique. Avec vivacité, à coups redoublés, il attaque

de front la doctrine de la vocation universelle à la contemplation infuse. Au jugement de critiques compétents, tels que M. Pourrat et le R. P. Cremer, C. SS. R., cette réfutation est victorieuse. On n'aura donc pas le mauvais goût de chicaner sur quelques détails : par exemple sur la portée réelle de la thèse adverse, sur l'interprétation de tel texte de S. Thomas (pp. 41-42). Il reste permis de croire que la nécessité de la grâce mystique, dépendant de la libre décision de Dieu, ne peut s'établir que par la tradition spirituelle et ne regarde que de loin la métaphysique. Louis PEETERS, S. I.

P. DAESCHLER, S. I. *Bourdaloue, 1632-1704. Doctrine spirituelle.* Maîtres spirituels. Paris, Éditions Spes, 1932, 368 p. Prix : 18 frs.

En disposant d'après un ordre préétabli les extraits découpés d'une œuvre, on pourrait prêter à l'auteur un système auquel il n'avait guère songé. Tel n'est certes pas le cas de la présente synthèse. Le P. Daeschler, familiarisé de longue date avec la pensée intime de Bourdaloue, en connaît la source, l'inspiration : il est à même d'en exposer avec précision les divers aspects. La préface du P. Pinard de la Boullaye et les introductions placées en tête de chaque partie définissent bien la portée des citations. Le grand prédicateur apparaît ici ce qu'il était avant tout, un parfait religieux. connaissant par expérience les voies de Dieu, un guide prudent et encourageant. Toute cette spiritualité forte, ordonnée, aura pour certains dilettanti le tort d'être bien classique. Elle aurait bien tort elle-même d'en rougir. Louis PEETERS, S. I.

P. MATTIA DA SALO, O. M. CAP. *Pratica dell'orazione mentale. Parte I.* Bibliotheca Seraphico-Capuccina. Sectio Ascetico-Mystica. T. I. Assise, Collegio S. Lorenzo da Brindisi dei Minori Cap., 1932, (19 × 12 cm.), LVI-310 p.

Sous la direction du R. P. Amédée Teetaert, le collège Saint-Laurent de Brindisi entreprend la réédition d'ouvrages publiés par les Pères Capucins aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Ces éditions nous permettront d'apprécier les efforts de l'ordre de Saint-François dans les diverses branches de la science ecclésiastique. La section ascétique et mystique s'ouvre par la pratique de l'oraison mentale du P. Mattia da Salo, O. M. CAP. dont l'introduction et l'édition critique nous sont présentées par le P. Unicle da Genova. Ces quelques pages d'introduction placeront le lecteur dans le cadre de ces méditations et l'aideront à goûter plus intimement la piété de leur auteur, qui s'inspire, entre autres, des œuvres de saint Pierre d'Alcantara, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix et de saint Ignace. W. PONETTE, S. I.

Z. E. K. MERCIER, *Priestervereeniging der vrienden van Jezus opgericht in het aartsbisdom Mechelen.* Turnhout, Drukkerij « Lumen », 1932, (21 × 14 cm.), 96 p.

Le 5 février 1926, quelques jours après la mort du Cardinal Mercier, la Sacrée Congrégation du Concile approuvait les statuts de la « *Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus* », dernière expression du zèle du vénérable défunt pour la sanctification du clergé. Une plaquette d'une centaine de pages, publiée en 1927, faisait connaître les statuts de la Fraternité, son but, son esprit d'après des écrits du Cardinal Mercier lui-même.

Le petit livre qu'on nous offre aujourd'hui est la traduction flamande de cette plaquette, précédée d'une préface de M. le Chanoine Allaer, directeur diocésain de la Fraternité. Les prêtres prendront un vif intérêt à connaître le groupement des « *Amis de Jésus* » : il marque une étape importante dans le magnifique mouvement qui, depuis un demi-siècle, porte le clergé séculier vers la per-

fection. Comme le remarque M. le Chanoine Allaer, c'est en effet « une nouveauté à grande portée » que le droit reconnu par Rome aux prêtres séculiers d'émettre les vœux *publics* de pauvreté, de chasteté et d'obéissance.

É. Bergh, s. i.

Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Card. de Bérulle. *Vie de Jésus.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1932, (16 × 10 cm.), xxviii-270 p.

Cet opuscule, on le sait, traite *seulement* de l'Incarnation : la préparation de la Sainte Vierge, le consentement de Marie, l'accomplissement du mystère en elle. Celui qui voudrait méditer longuement l'évangile de l'annonce faite à Marie y trouvera de quoi nourrir sa dévotion. — Certains discuteront peut-être l'opportunité de cette édition, d'ailleurs élégante, à une époque où l'on demande du condensé, de l'original dans la présentation; mais ce n'est pas à un public quelconque qu'il faut faire lire Bérulle, dont la pensée s'impose rarement à une lecture hâtive.

J. Schaack, s. i.

C. C. Martindale, s. j. *Les paroles créatrices du Christ.* Bruxelles, Éditions de la Cité Chrétienne, 1932, (19 × 12 cm.), 128 p. Prix: 10 frs.

Pour qui veut se faire une idée de la personnalité marquante du R. P. Martindale, la lecture de ce petit livre ne manquera pas d'intérêt. Mais on y trouvera plus : une âme vibrant de l'amour de Jésus-Christ et ne connaissant que lui. Que le lecteur ne se rebute pas devant le style de ces sermons. N'oublions pas en effet qu'ils ont été composés et prononcés en anglais et que le génie de cette langue n'est pas le même que celui de la nôtre. Le traducteur a su, du reste, réussir l'œuvre difficile qu'est la transposition de la pensée d'un auteur étranger, en une langue qui n'est pas la sienne.

J. Comeliau, s. i.

Mgr. Toth Tihamer. *Christus und die Probleme unserer Zeit. Predigten.* 2e éd. Paderborn, Schöningh, 1632, (22 × 14 cm.), 272 p. Prix : 4 Mk.

Peu d'idées originales, guère de recherche, mais une présentation populaire, réelle, presque simpliste par moments, puis de nouveau d'une actualité pressante; un intérêt toujours soutenu grâce aux exemples, aux citations et aux analyses psychologiques les plus diverses; tel nous apparaît — d'ailleurs à travers une traduction parfois pénible — le fameux prédicateur qui nous livre cette fois une série de 26 sermons sur le Christ-Roi. Ce n'est pas le « *Zurück zur Tradition* » des savants, mais le « *Zurück zu Christus* » d'un cœur d'apôtre. Zèle éclairé, christocentrique, d'une flamme ardente mais si douce en même temps, parce que tout, vie, mort, amour, famille, patrie, souffrance, foi, prêtrise, éternité, tout se groupe dans la paix d'une vision sereine : le Christ est Roi.

J. Schaack, s. i.

J.-B. Bord. *Jésus-Ouvrier. Doctrine et culte.* Paris, Bloud et Gay, 1932, (18 × 10 cm.), 148 p.

A l'heure où les masses ouvrières se matérialisent et délaissent la vieille foi, il s'agit de trouver dans l'inépuisable trésor dogmatique de l'Église une vérité bienfaisante qui console et encourage le peuple immense des travailleurs. Cette vérité c'est le mystère de Jésus ouvrier et fils d'ouvrier, occupé jusqu'à sa trentième année dans un atelier de charpentier. Le petit livre de M. l'abbé Bord expose avec clarté et précision les principes théologiques qui fondent la doctrine et le culte de Jésus-Ouvrier, souligne l'opportunité de

cette dévotion et nous fait connaître « l'ordre de Jésus-Ouvrier», sorte de tiers-ordre ayant pour but de former de vrais apôtres dans le monde du travail.

Livre à répandre dans les milieux jocistes. M. GONSETTE, S. I.

Mgr. G. DARGAUD. *Au cœur de Jésus agonisant, notre cœnr compatissant. Douze méditations pour l'heure sainte.* 5e éd., Paris, Téqui, 1932, (19 × 12 cm.), XXXII-172 p. Prix : 8 frs.

Les approbations et bénédictions épiscopales accordées à cette cinquième édition suffisent abondamment à la recommander. En présence de l'Hostie, mémorial de la Passion, l'auteur nous invite à méditer les douleurs de Jésus agonisant, et aussi le mystère de son amour, les causes profondes du péché, le prix du temps. Nul apprêt dans le style, des pensées simples, une piété affectueuse. Les circonstances expliquent pourquoi la note patriotique est si vivemen accentuée : il est permis de regretter qu'elle soit parfois un peu aiguê, moins évangélique (p. e. p. 80). LOUIS PEETERS, S. I.

J. L. DEHON, S. C. J. *Het priesterhart van Jesus.* Traduction de H. Dorresteijn, S. C. J. Bergen op Zoom, Juvenaat H. Hart, 1932, (19 × 13 cm.), 186 p. Prix : 18 frs.

Le R. P. Dorresteijn, S. C. J. a donné dans ce volume une excellente traduction de la série de méditations bien connue : « Le Cœur sacerdotal de Jésus ». Il l'introduit par une courte biographie de l'auteur, le T. R. P. Dehon, fondateur de la Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur. La personnalité si attachante et si moderne du fondateur nous fait mieux pénétrer cette spiritualité qu'il a traduite dans toute sa vie. Le traducteur y ajoute un essai de synthèse de cette doctrine spirituelle : Jésus-Christ doit être le centre de toutes les spiritualités qui se différencient en reflétant particulièrement tel ou tel aspect du Christ. Le principe de la vie spirituelle du T. R. P. Dehon est l'esprit de sacrifice inspiré par l'amour en vue de la réparation. Le « Cœur sacerdotal » n'est autre chose que l'application de ce principe à la vie des prêtres. Dans l'exercice de tout leur ministère qui fait d'eux à un titre spécial d'autres Christs, ils doivent reproduire ce caractère de victime qui marque toutes les étapes de la carrière du Divin Maître. Il est superflu de souligner la solidité dogmatique de cette œuvre connue. Le traducteur a fait précéder les méditations d'un schéma qui en fait ressortir l'unité et la richesse. Signalons une faute d'impression qui s'est glissée dans ce schéma. Pour la 5e méd. il faut lire évidemment « duur van dit priesterschap » et non « van dit priesterhart ».

Il est à souhaiter que cette traduction se répande et que de nombreux prêtres y cherchent l'aliment spirituel qui les poussera à réaliser de plus en plus dans toute leur vie toute la grandeur de leur vocation. A. DEBIL, S. I.

Biographies.

P. FERNESSOLE. *Portraits spirituels de Saints.* Paris, De Gigord, 1932, (21 × 14 cm.), 162 p.

François d'Assise, Thérèse de Jésus, Jean de la Croix, Petite Sœur Thérèse : ces noms sont, pour l'auteur, ceux de passionnés de l'amour divin. De chaque physionomie spirituelle, l'ouvrage retient et accentue les traits où rayonne particulièrement cette passion; deux fois, l'esquisse attachante et délicatement nuancée s'achève en invocation. L'auteur n'a point tort de s'attendre que son portrait de saint Jean de la Croix apprenne davantage à maints lecteurs, en dépit d'une peinture plus sobre. L. RENARD, S. I.

E. Flicoteaux, o. s. b. *Le Noël d'Été et le culte de Saint Jean-Baptiste*. Fêtes et mystères du cycle liturgique. Lophem-lez-Bruges, Abbaye de St-André, 1932, (22 × 14 cm.), 108 p. Prix : 5 frs.

Sous ce titre, Dom Flicoteaux, o. s. b., le liturgiste bien connu, nous raconte d'abord l'historique de la fête de saint Jean-Baptiste, et de son culte. Il nous fait ensuite comprendre la place importante qu'a la fête du saint Précurseur dans le cycle liturgique. « Parlons de Jean, conclut-il, alors nous parlerons mieux du Christ qu'il nous montre et qu'il veut nous faire connaître ».

J. Comeliau, s. i.

La Bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy, libératrice d'Anvers. Bruges, Desclée De Brouwer, 1932, (19 × 12 cm.), 84 p., Prix : 6 frs.

A l'intention de « ceux qui n'aiment pas les longueurs », cette plaquette offre un modeste florilège de révélations, de visions, de miracles, cueillis dans l'autobiographie de la Bienheureuse Anne de Saint-Barthélemy. Le lecteur attentif n'aura pas de peine à découvrir, sous ces merveilles, le prestige substantiel d'une sainteté héroïquement humble, charitable, judicieuse et radieuse, telle qu'il fallait l'attendre de la fidèle compagne et confidente de la grande sainte Thérèse. La pauvre converse illettrée, devenue fondatrice et prieure de plusieurs carmels, est un pur chef-d'œuvre de la grâce et un exemple impressionnant de la toute-puissance de la prière.

L. Peeters, s. i.

E. Lacoste. *Les Papes à travers les âges*. Tome II et t. III. Paris, Bonne Presse, 1931, (25 × 17 cm.), 124 p., et 126 p., 120 et 116 illustr. Prix : 5 et 5 frs.

Un exposé vivant; une illustration abondante et bien choisie, telles sont me semble-t-il, les principales qualités de cette histoire des papes. L'auteur ne s'adresse pas à des spécialistes. Il fait preuve de critique, mais celle-ci se montre souvent assez timide.

E. d. M.

Une Petite Sœur missionnaire. (Sœur Marie-Mercédès, 1862-1925). Paris, Bonne Presse, 1930, (19 × 12 cm.), 278 p., 5 photographies. Prix : 10 frs.

C'est le récit simple et attrayant de la vie d'une âme qui s'est totalement donnée à Dieu. De telles lectures ne peuvent faire que du bien, et notre époque a besoin de semblables leçons pour se dégager de la terre, et s'orienter vers Celui qui est son seul but.

J. Comeliau, s. i.

C. Gury, o. f. m. *Fleur du Calvaire*. Paris, Desclée-De Brouwer, 1932, (19 × 12 cm.), 84 p.

Le petit tract « Fleur du Calvaire » atteindra son but s'il invite à lire l'histoire d'âme présentée à nos lecteurs en décembre 1932, p. 159. Tel qu'il est, découpé en menus fragments et schématisé, il laisse deviner la mâle et simple sagesse d'une mystique toute appliquée aux vertus ordinaires et au devoir d'état.

Louis Peeters, s. i.

E. Laveille. *Monseigneur Laveille (1856-1928)*. Marseille, Éditions Publiroc, 1932, (19 × 12 cm.), 220 p. Prix : 10 frs.

Déjà en lisant *L'Ame d'un Prêtre*, on avait pu deviner, par échappées lumineuses, ce que fut la vie de Mgr Laveille. La présente biographie, attachante et pleine d'édification, permet un contact plus familier avec ce prêtre modèle. Vie mouvementée que la sienne : ce n'est pas le romanesque de certaines existences, mais l'adaptation inlassable d'un tempérament très riche aux destinations

que lui imposa l'obéissance; vie très unifiée cependant, car dans le vicaire, l'aumônier de couvent, l'oratorien, le professeur de philosophie et de théologie, le directeur spirituel, le vicaire général, toujours par-dessus tout, c'est le prêtre qui rayonne. On le connaît comme hagiographe : un second Baunard. Pourtant il n'écrivit que parce que sa santé lui interdisait par instants tout, autre apostolat. Avec l'art et la fraîcheur qu'on lui sait, l'auteur a tracé de son héros un portrait qui le classe dans la galerie des nobles figures chrétiennes contemporaines. J. SCHAACK, S. I.

MGR. MILLOT. *Monseigneur Gibier, évêque de Versailles (1849-1931).* 3e éd., Paris, Téqui, 1932, (21 × 13 cm.), XII-500 p., plusieurs gravures. Prix : 20 frs.

Un modèle d'apostolat sacerdotal! voilà le résumé de la vie de Mgr Gibier. Apostolat qui se déroule sans relâche pendant près de soixante ans. Curé de Saint-Paterne, à Orléans pendant dix-huit ans, il « organise » sa paroisse. Il a le don de l'organisation intelligente, éclairée, tenace. Pie X n'hésite pas à l'appeler « le premier curé de France ». Puis, pendant vingt-cinq ans, évêque de Versailles, il organise encore son immense diocèse : des œuvres d'hommes et de jeunesse surgissent partout florissantes; l'œuvre des vocations lui tient spécialement à cœur; il en fait une véritable croisade. Actuellement, pour les vocations, le diocèse de Versailles est un des plus beaux diocèses de France. C'est la vie d'un grand évêque et d'un grand apôtre. Ouvrage très utile aux prêtres et aux hommes d'œuvres. Le livre se termine par le « Code d'organisation diocésaine » de Mgr Gibier. G. VAN DER STRAETEN, S. I.

CH.-J. ALLEAUME. *Monseigneur Julien.* Les maîtres d'une génération. Paris, Bloud et Gay, 1932, (19 × 14 cm.), 154 p. Prix : 12 frs.

Il est heureux qu'un biographe sincère n'ait point tardé à fixer les traits — d'expression passablement mobile — d'une physionomie brusquement disparue, et à recueillir les leçons d'un maître aujourd'hui encore influent. En des pages pensées et vivantes, où l'anecdote et le trait se joignent à l'exposé et aux vues synthétiques, apparaît la profonde unité d'une carrière de penseur et d'écrivain, de pasteur et d'initiateur. Homme de son temps par l'inquiétude et les préoccupations réalistes, Mgr Julien a réussi à atteindre une foule de ceux que quelque parenté d'esprit disposait à l'entendre; nul ne considérera sans profit les positions que cet homme d'Église aima prendre en face de problèmes tels que ceux de la politique intérieure, de l'école ou des relations internationales. L. RENARD, S. I.

Prédication.

R. P. MONSABRÉ, O. P. *La vie future. Principaux extraits de ses œuvres rassemblés par l'abbé J. Chapeau.* 2e Éd. Paris, Lethielleux, 1932. (19 × 12 cm.), VIII-306 p. Prix : 12 frs.

Sous ce titre, l'auteur a, comme il le dit du reste, rassemblé les principaux extraits des œuvres du R. P. Monsabré O. P. L'on ne peut que louer cette initiative qui remet sous les yeux de nos contemporains, en même temps qu'un style bien connu, une doctrine sérieusement appuyée sur la foi. Bien des lecteurs n'auraient pu retrouver dans l'œuvre considérable de Monsabré, l'ensemble des conférences qui sont maintenant mises à notre disposition en un petit volume élégant et bien édité. L'auteur de ce recueil a su heureusement compléter son travail par une table des matières où le contenu de chaque conférence est analysé. J. COMELIAU, S. I.

Ordres et instituts religieux.

J. BALDE. *Les Dames de la Miséricorde.* Les grands ordres monastiques et instituts religieux. Paris, Grasset, 1932, (19 × 12 cm.), 260 p. Prix : 15 frs.

Institution splendide, dont la note très spéciale est de refaire pour les repenties un vrai milieu familial; aussi n'y reçoit-on que des volontaires. Dès lors, aucun subside des administrations officielles; pas de revenus fixes : on vit des aumônes et du travail. La fondatrice sut toutes les difficultés qu'entraîne pareille décision; mais elle tint bon et réussit à merveille. Les peines comme les joies, toute la vie à la Miséricorde, sont ici décrites à la perfection. Si l'œuvre est attachante, sa fondatrice ne l'est pas moins. Il faut la suivre, toujours souriante, à travers les années tragiques de la révolution; affrontant les chefs les plus sanguinaires et les désarmant par ses réparties aussi spirituelles qu'audacieuses; puis en voyage et à Paris, d'où elle écrit à « ses enfants » des lettres exquises, pleines d'affection, toujours charitables, et qui témoignent en même temps d'un remarquable esprit d'observation. C. SEVRAIN, s. I.

G. DUHAMELET. *Les Petites-Sœurs de l'Assomption.* Les grands ordres monastiques et instituts religieux. Paris, Grasset, 1932, (19 × 12 cm.), 270 p. Prix : 15 frs.

Sans bruit, sans déclarations pathétiques ni programmes éblouissants, les Petites-Sœurs accomplissent avec une abnégation héroïque un bien immense, social et religieux. Elles ne reculent devant aucune répugnance et c'est dans les situations les plus douloureuses qu'elles vont chercher les pauvres. Mlle Duhamelet nous les a montrées au vrai, en une série de récits simples et bien réels qui émeuvent profondément. C. SEVRAIN, s. I.

CL. M. HENZE, C. SS. R. *Die Redemptoristinnen. Zur zweiten Jahrhundertfeier der Gründung des Ordens.* Bonn, Hofbauer, 1931, (21 × 15 cm.), XVI-392 p., nombreuses gravures.

Les origines de l'Ordre des Rédemptoristines sont marquées par des événements absolument extraordinaires. C'est à la suite de révélations faites par le divin Rédempteur à une religieuse du couvent de Scala, alors sous la Règle de la Visitation, qu'y fut introduite une Règle nouvelle (1731). Bientôt le premier monastère eut à subir des épreuves semblables à celles dont souffrirent les premiers compagnons de saint Alphonse et celle qui avait servi à Notre-Seigneur d'instrument pour commencer le nouvel Ordre en fut elle-même séparée. Mais la vertu était grande chez ceux que divisaient ces pénibles malentendus. Dieu bénit l'œuvre qu'il éprouvait. Après 200 ans d'existence, l'Ordre des Rédemptoristines compte 25 monastères et près de 800 religieuses. Plusieurs d'entre elles ont forcé l'attention par l'éclat de leurs vertus et la liste s'allonge des biographies de saintes Rédemptoristines. J. CREUSEN, s. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*